أنطونى دى كـرسـبنى

وكـــينيث مـــينوج

ترجمة ودراسة :

د. نصـار عـبـدالله

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

الأعمال الفكرية

مكتبة الأسرة

١٩٩٦

مهرجان القراءة للجميع

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

تأليف: أنطونى دى كرسبنى
وكينيث مينوج
ترجمة ودراسة د. نصار عبد الله



مهرجان القراءة للجميع ٩٦

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الفكرية)

أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

لوحة الغلاف
للفنان جمال قطب

تصميم الغلاف
الإنجاز الطباعي والفني
محمود الهندي

المشرف العام
د. سمير سرحان

الجهات المشتركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الحكم المحلي

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: هيئة الكتاب

على سبيل التقديم...

لأن المعرفة أهم من الثروة وأهم من القوة فى عالمنا المعاصر وهى الركيزة الأساسية فى بناء المجتمعات لمواكبة عصر المعلومات.. من هنا كان مهرجان القراءة للجميع دلالة على الرغبة الطموحة فى تنمية عالم القراءة لدى الأسرة المصرية أطفالاً وشباباً ورجالاً ونساءً..

وكان صدور مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع منذ عام ١٩٩٤ إضافة بالغة الأهمية لهذا المهرجان كأضخم مشروع نشر لروائع الأدب العربى من أعمال فكرية وإبداعية وأيضاً تراث الإنسانية الذى شكل مسيرة الحضارة الإنسانية مما يعتبر مواجهة حقيقية للأفكار المدمرة.

هكذا كانت مكتبة الأسرة نافذة مضيئة لشباب هذه الأمة على منافذ الثقافة الحقيقية فى الشرق والغرب وعلى ما أنتجته عبقرية هذه الأمة عبر مسيرتها التنويرية والحضارية..

إن مئات العناوين وملايين النسخ من أهم منابع الفكر والثقافة والإبداع التى تطرحها مكتبة الأسرة فى الأسواق بأسعار رمزية أثبتت التجربة أن الأيدى تتخاطفها وتنتظرها فى منافذ البيع ولدى باعة الصحف لهو مظهر حضارى رائع يشهد للمواطن المصرى بالجدية اللازمة والرغبة الأكيدة فى الإسهام فى ركب الحضارة الإنسانية على أن يأخذ مكانه اللائق بين الأمم فى عالم أصبحت السيادة فيه لمن يملك المعرفة وليس لمن يملك القوة.

د. سمير سرحان

الفلسفة السياسية
بين وظيفة التبرير ووظيفة التغير

اذا كان من المسلم به لدى الكثيرين ان الفلسفة بوجه عام ذات صلة وثيقة بالظروف التاريخية التى تنشأ فى ظلها ، سواء كانت هذه الظروف اجتماعية أم اقتصادية أم غير ذلك ، اذا كان ذلك كذلك فان الفلسفة السياسية هى فيما نتصور من أكثر جوانب الفلسفة ابرازا لهذه الحقيقة ، لا تطاولها فى ذلك الا فلسفة الأخلاق ، هذا ان جاز الفصل بين فلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق .

واذا كان من الصعوبة بمكان ــ خاصة بالنسبة للمتأمل العادى ــ أن نتلمس بشكل محدد طبيعة الصلة بين فلسفة ميتافيزيقية معينة تدور حول طبيعة الوجود أو كنه المعرفة وبين الواقع التاريخى الذى نشأت هذه الفلسفة فى ظله ، فان من السهولة بمكان أن نتلمس الصلة بين فلسفه سياسية معينة يطرحها فيلسوف ما ، وبين الواقع الذى عاشه هــذا الفيلسوف متمثلا فى ظروفه الطبقية تارة ، أو فى ظروف وطنه وأمته تارة أخرى ، أو فى ظروف الحضارة التاريخية التى عاصرها ، أو فى كل هذه الجوانب مجتمعة فى معظم الأحيان .

ان من السهولة بمكان أن نتلمس مثل هذه الصلة ، ليس هــذا فحسب ، بل ان الصعب حقا هو ألا نتلمسها ان لم يكن هذا أمرا تام الاستحالة . والا فما الذى يدفع فيلسوفا سياسيا معينا الى الحديث عن نظام الحكم الأمثل ان لم يكن له موقف معين من نظام الحكم القائم فعلا فى المجتمع الذى يعيشه ، انه قد يكون لسبب أو لآخر راضيا عن نظام الحكم الراهن أو قد يكون ساخطا عليه ، وهكذا نجد أنه حين يتكلم عن النظام الأمثل بوجه عام فهو قد يطرحه على نحو يجعله قريبا من النظام

الراهن فيعد بهذا مدافعا عن الأوضاع الراهنة وتعتبر فلسفته نوعا من التبرير لهذه الأوضاع ، وهو كذلك قد يطرح تصوره للمجتمع الأمثل وللحكومة الصالحة على نحو يبتعد بها كل البعد عما هو قائم وهو بهذا يعد من دعاة التغيير ٠

وفي اعتقادنا أن الفلاسفة البراجماتيين قد أصابوا كبد الحقيقة حينما قالوا ان الفكر البشرى لا ينشأ فى حالة التوازن التام بين الانسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة ، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الانسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به ، وما الفكر الا تلك الأداة أو بتعبير أدق فان الفكر واحد من الأدوات التى يستعين بها الانسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك ، وتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والتواؤم بينه وبين ظروفه الخارجية سعيا الى تحقيق التوازن ٠

هكذا تكون الظروف الخارجية دائما هى الزناد الذى يقدح شرارة الفكر ، ومن خلال هذه الظروف الخارجية تتحدد دائما نقطة البداية ، وصحيح أن الفكر قادر بعد ذلك على النمو والتوالد الذاتى ، قادر على التشعب الى التفصيلات تارة ، و الاتجاه الى التجريدات والعموميات تارة أخرى ، لكن هذا لا ينفى انه مهما كانت درجة تشعبه ومهما كان مستوى تجريده فانه يمكن رده دائما الى نقطة البدء التى صدر منها وهى الواقع . ويظل الواقع فى نهاية المطاف هو التوجه الأصيل لأى فكر أصيل ، يظل الواقع دائما هو نقطة البداية والنهاية ، هو الدافع لأى فكر بشرى وهو غايته النهائية ، ولا يمكن لأى فكر أن ينفصل عن الواقع الذى نشأ من خلاله حتى وان بدا ظاهريا أنه منفصل عنه ٠

تلك حقيقة قد تنبه اليها الفلاسفة البراجماتيون كما أسلفنا وتوقفوا عندها طويلا بحيث أصبحت هى المحور الأساسى الذى تدور حوله فلسفتهم، كما التفت اليها فى الوقت ذاته الكثير من اتجاهات الفلسفة المعاصرة التى تربط النظر بالعمل والفكر بالواقع ، والتى ترفض أن يكون الفلسفة تأملا من أجل التأمل ، أو محاولة لاكتشاف الحقيقة من أجل وجه الحقيقة ٠

ومرة أخرى نعود لنؤكد أن هذه الحقيقة وان كانت تصدق على الفلسفة بوجه عام فهى أصدق ما تكون بالنسبة للفلسفة السياسية التى لا يمكن أن نتصورها الا نوعا من التعامل الفعال مع الواقع السياسى ٠ فالفيلسوف السياسى حين يتحدث عن العلل البعيدة للظواهر السياسية ، أو حين يحاول التوصل الى الماهيات المجردة فى عالم السياسة ، أو حين يحاول ارساء القيم العليا السياسية ، فهو فى كل هذه الحالات لا يسعى الى

الحقائق فى حد ذاتها ، حتى وان زعم انه يفعل ذلك أو حتى اذا توهم هو وأوهم البعض معه بأنه كذلك ٠

ان الفلسفة السياسية فيما نتصور ليست تفسيرا مجردا للظواهر السياسية ، ولا يمكن لها مهما حاولت أن تكون كذلك من الناحية العملية اذ لابد لهذا التفسير « المجرد » أو الذى يجتهد أن يكون « مجردا » ، لابد له من مردود عملى يفقده فى النهاية طابع التجرد ٠

ان الفلسفة السياسية لا تخرج فى نهاية المطاف عن أحد احتمالين : وهى اما أن تكون فى حصادها النهائى تبريرا للأوضاع القائمة أو أنها رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية الى التغيير ، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته ٠ وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره الا تأكيد لهذه الحقيقة ، حتى فى عصر الفلسفة الكلاسيكية التى ازدهرت فى ظلها تلك المقولة الخاطئة التى تنظر الى الفلسفة باعتبارها نوعا من التأمل النظرى الخالص فى الحقائق المجردة ودون أية أغراض عملية ، وعلى هذا فقد كانت فلسفة أفلاطون السياسية ذاتها ــ وهى احدى قمم الكلاسيكيات الفلسفية ــ تعبيرا عن الرفض الأفلاطونى للنظم الديموقراطية ، وما محاورة الجمهورية الا دعوة واضحة صريحة الى أن يقتصر الحكم على من هم أهل له من ذوى الحكمة والمعرفة ، وأن يقتصر كل ذى تخصص على ما تخصص فيه وهذا هو جوهر العدل والخير فى تصور أفلاطون ٠

ان صـانع الأحذية مثلا ليس مؤهلا لعـلاج المرضى ولا لمهام الحرب والقتال ولا لفن السياسـة والحكم ، وكذلك الطبيب والنجار والحداد ٠٠٠ الخ ، فكل واحد من هؤلاء يتجه الى تحقيق المثل الأعلى لوجوده وهو النبوغ فى تخصصه ومهنته والاقتراب بها من حد الكمال ، فاذا ما انحرف أى منهم عن هذه الغاية اختل التوازن الاجتماعى ، وابتعد المجتمع ككل عن مثله الأعلى الذى يقوم على التناغم بين أعضائه من خلال قيام كل عضو بوظيفته وكأن الدولة ككل هى كائن واحد قمته الرأس المفكرة وأدنى ما فيه القدمان ولا يجوز للقدمين أن تكونا فى مكان الرأس ولا أن تهبط الرأس الى مكان القدمين ، وعلى الرغم من كل التشعبات والتفريعات فى مجالات الوجود والمعرفة وما الى ذلك من المسائل الميتافيزيقية التى انطوت عليها محاورة الجمهورية والتى تبدو أحيانا ذات طابع تنويرى خالص ، فان سائر هذه التفصيلات والتفريعات تتآزر فى النهاية لتدعم المقصـد النهـائى لأفلاطون ، وهو رفض الحكم الديموقراطى والترويج لحكم القلة المستنيرة ، وفى مقابل ذلك نجد أن الفلسفة السوفسطائية مثلا حتى فى نظرتها الى الوجود والمعرفة انما تنطوى على دفاع واضح عن الديموقراطية ، ولتوضيح

ذلك نقول بأن رد المعرفة الى الحس وما يترتب على ذلك من نسبية الحقيقة وهو ما قال به السوفسطائيون انما يعني من الناحية العملية وجود وجهات نظر متعددة في كافة المسائل المختلفة ، وتعدد وجهات النظر لا يعني أن واحدة فقط من هذه الوجهات هي الحق وأن باقي وجهات النظر باطلة ، فطالما أن الحق نسبي فان سائر هذه الوجهات من النظر صحيحة ، كل بالنسبة الى صاحبها وما دام الأمر كذلك فلا سبيل الى حسم الخلاف بين وجهات النظر الصحيحة والمتباينة في نفس الوقت الا بالطريق الديموقراطي ، أى بأخذ الأصوات والاعتداد بما تتفق عليه الأغلبية ، وفي مقابل ذلك نجد أن الموقف المضاد للسوفسطائيين وهو موقف سقراط وأفلاطون يقول بأن الحق واحد وأن هناك مثالا واحدا للصواب لا يتغير ولا يتبدل وهو ما يعني من الناحية السياسية أنه لا حاجة بنا الى الديموقراطية طالما وجد الحاكم المستنير القادر على أن يتعرف على هذا المثال الواحد للخير ، اذ يكفي للحاكم أن يتعرف على هذا المثال ويفرضه فرضا على المجتمع .

فاذا انتقلنا الى العصور الوسطى وجدنا أن السمة الغالبة على الفلسفة السياسية في تلك العصور هي أنها في مجملها فلسفات للتبرير ، شأنها في ذلك شأن الفلسفة بوجه عام في العصور التي يغلب عليها الجمود واستقرار الأمور لقوى معينة تجد أن مصلحتها تكمن في محاربة أية نزعة الى التغيير أيا ما كان اتجاهه ، ولقد كانت القوى المسيطرة على دفة الأمور في العصور الوسطى متمثلة في رجال الدين أو السلطة الكنسية من ناحية ثم سلطة الملوك والأمراء الاقطاعيين من ناحية أخرى ، حيث ظل ميزان القوى متأرجحا بين السلطتين ، وقد انعكس هذا الوضع على الفلسفة السياسية حيث شغل فلاسفة تلك العصور بكيفية تبرير سلطان الحاكم من ناحية ، وكيفية التوفيق بين السلطة الدنيوية وبين السلطة الدينية من ناحية أخرى ، ولعل نظرية الحق الالهي هي أهم ما طرحه الفكر السياسي في هذا المجال ، تلك النظرية التي ترد أصل السلطة السياسية الى الله سبحانه وتعالى باعتباره المالك الحقيقي للأرض بكل ما عليها ومن عليها . وأنه هو المدبر الأول لشئونها والمنظم لسير الحياة فيها ، وما السلطة الزمنية ممثلة في الملوك الا الممثل البشري لمشيئته تعالى في الأمور الدنيوية في حين أن الكنيسة هي الممثل لهذه المشيئة في الأمور الدينية ، غير أنه ما ان آذن القرن الخامس عشر على الانتهاء حتى كانت عوامل التصدع قد بدأت تحدث آثارها في النظام الاقطاعي الذي يمثل العمود الفقري للعصور الوسطى ، وكيانها الأساسي في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، بحيث يؤرخ لانحسارها بانحسار هذا النظام ، ولقد بدأ هذا النظام ينحسر

تدريجيا عن أوروبا منذ ذلك الحين مؤذنا بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ الأوربى هى العصور الحديثة ، تلك العصور التى كانت فى الواقع نوعا من التحول الشامل فى كل مناحى الحياة ، فقد بدا النظام الرأسمالى يحل محل النظام الاقطاعى وبدأت الدولة المركزية تستعيد سلطاتها بعد أن كانت مفككة الأوصال الى مجموعة من الاقطاعيات التى يكاد أن يكون كل منها دويلة مستقلة داخل الدولة الأم . وانحسرت سلطات الكنيسة ورجال الدين ، وحل الاقبال على الحياة محل الزهد فيها ، كما حلت حرية الفكر محل العقائد الرسمية التى كانت الكنيسة تفرضها فرضا على رعاياها ..
كل هذه التحولات وغيرها قد تركت بصماتها الواضحة على الفلسفة السياسية الحديثة التى أصبحت سماتها الغالبة أنها فلسفة تدعو الى التغيير ونبذ الجمود والتخلف وطرح مخلفات الماضى البغيض المتمثل فى قيم وتقاليد العصور الوسطى ، واحلال قيم جديدة محلها ترتكز على تقديس الحرية الفردية فى كافة المجالات ، ولعل نظرية العقد الاجتماعى هى أهم ما طرحته الفلسفة السياسية فى مطلع العصور الحديثة كبديل لنظرية الحق الالهى التى سادت طوال العصور الوسطى . وطبقا لنظرية العقد الاجتماعى ارتدت شرعية الحكم الى مصدرها الأصيل وهى ارادة الشعب بعد أن كانت هذه الشرعية مستمدة من الذات الالهية .

ولعل الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٨) من أبرز الذين سبقوا الى صياغة نظرية العقد الاجتماعى فى كتابه الشهير لفياثان » والذى طرح فيه وظرينه القائلة بأن المجتمع السياسى ، قد قام نتيجة تعاقد بين البشر . وبمقتضى هذا التعاقد فوضوا أمرهم نهائيا الى سلطة مطلقة هى سلطة الحاكم الذى تقع عليه مهمة اقامة الأمن والسلام بينهم ، بعد أن كانوا يعيشون قبلا حياة الطبيعة التى هى حالة من الفوضى العامة والحرب الشاملة التى يشنها الجميع ضد الجميع ، ولئن كا نهوبز نفسه من أنصار الحكم المطلق ، الا أنه يبقى له فى نظريته فضله فى رد مصدر هذه السلطة المطلقة للحاكم الى ارادة الشعب ، فلم يعد الحاكم يستمد سلطته المطلقة من الذات الالهية ولكن البشر هم الذين منحوه هذه السلطة التماسا للأمن والسلام ، وفرارا من حالة الطبيعة بكل ما تحمله من قسوة ورعب وقلق وتوتر .

ولئن كان هوبز من أنصار الحكم المطلق كما أسلفنا الا أنه صاحب فضل لا يجحد فى رد سلطة الحاكم الى الشعب ، وهى الفكرة التى طورها من بعده جون لوك وسائر فلاسفة العقد الاجتماعى الذين أعادوا صياغة هذه النظرية بحيث أصبحت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية بين طرفين متكافئين يحترم كل منهما التزاماته قبل الطرف الآخر . ولا يحق

له الخروج عليها أو انكارها والا أصبح العقد مفسوخا وهكذا أصبح ما يمارسه الحكام من السلطات والصلاحيات مرتهنا بارادة الشعب وخاضعا لرقابته . بعد أن كانت نظرية هوبز تجعل من تنازل الشعب عن سلطانه وتفويضه أموره الى الحاكم قرارا نهائيا لا رجوع فيه كما رأينا منذ قليل. ومن هنا فقد أصبح تعيين الحكام نابعا من القاعدة الشعبية . وأصبح استمرار بقائهم في الحكم متوقفا على استمرار رضاء هذه القاعدة . وهكذا ولدت النظرية الليبرالية الديموقراطية التى أصبحت هي العقيدة السياسية الراسخة للعالم الغربى منذ ذلك الوقت الى يومنا هذا .

وقد تكاملت الليبرالية في شقها السياسى الذى يقرر لكل مواطن حرية الانتخاب والترشيح للمواقع السياسية المختلفة . مع الليبرالية فى شقها الاقتصادى الذى يقرر لكل مواطن حرية الملكية والارث والعمل والانتقال والتجارة ، كما تكامل كل ذلك مع حرية الفكر والعقيدة والتعبير عن الرأى بالوسائل السلمية بحيث أصبحت الليبرالية نظرية متكاملة . ترتكز عليها النظم الرأسمالية المختلفة التى شيدت في مجموعها حضارة الغرب المعاصرة .

وهكذا ففى حين نجد أن الفلسفة السياسية يغلب عليها فى مطلع العصور الحديثة طابع الدعوة الى التغيير الذى فرضته ظروف اقامة المجتمع الرأسمالى على أنقاض النظام الاقطاعى المنهار ، نجد أن هذه الفلسفة قد اتجهت بعد هذا الى ترسيخ وتأكيد القيم الليبرالية التى ارتكزت عليها الحضارة الغربية بحيث يمكن القول بأن الفلسفة السياسية الحديثة التى غلب عليها طابع الدعوة للتغيير في مرحلة نشأة النظام الرأسمالى ، قد انتقلت بعد مرحلة بناء هذا النظام واستقراره نسبيا الى مرحلة جديدة يتضح فيها الطابع التبريرى عند الكثيرين من المفكرين السياسيين الغربيين .

ومع هذا ، ومع التطور التاريخى للرأسمالية ، بدأ الواقع العملى يكتشف شيئا فشيئا أن هذا النظام لا يمثل الخلاص النهائى للبشر ولا يكفل بشكل تلقائى تحقيق أهدافهم في الحرية والرفاهية والعدل ، ذلك أن نمو الاحتكارات الضخمة وسيطرة رأس المال على مجريات السياسة بل ومجريات حرية الرأى والاعلام ، جعل من هذا النظام فى كثير من الحالات متنكرا من الناحية الفعلية لكثير من القيم والمبادىء الليبرالية التى يرتكز عليها نظريا ، وقد أدى هذا على المستوى الفلسفى الى ظهور تلك الفلسفات ـ الماركسية بوجه خاص ـ التى تدعو الى اقتلاع النظام الرأسمالى من أساسه باعتبار أن هذا هو ما تفرضه الحركة الحتمية للتاريخ ، وانطلاقا

من أن الموقف العلمي والعملي الصحيح يفرض علينا أن نتحرك فى اتجاه قوانين التاريخ وليس عكس ذلك الاتجاه ·

ومع هذا فان ظهور فلسفات التغيير الشامل ممثلة فى الماركسية بوجه خاص لم يحل دون استمرار فلسفات التبرير أو التغيير الجزئى التى جعلت همها الأساسى أن تدافع عن المرتكزات النظرية الأساسية التى يرتكز عليها النظام الرأسمالى ، وأن تدعم هذه المرتكزات بأسانيد جديدة تكفل للحضارة الغربية الليبرالية أسباب الاستمرار والبقاء ·

وسوف يجد القارىء تأكيدا لهذه الملاحظات من خلال نماذج الفلسفة السياسية التى سوف نقدمها له على صفحات هذا الكتاب والتى أخذناها من كتاب الأستاذين أنطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج والذى صدر بالانجليزية عن دار ماثوين بلندن عام ١٩٧٦ بعنوان Contemporary Political Philosophers حيث ضـــم بين دفتيـــه مجمـــوعة من الدراسات عن أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة فى العالم الغربى كتبها أساتذة متخصصون يعتبرون بدورهم من أعلام الفكر السياسى المعاصر وان لم يصلوا فى مكانتهم وتأثيرهم الى مستوى الفلاسفة الذين يكتبون عنهم ·

وهكذا اخترنا دراسة دافيد كتلر الأستاذ بجامعـــة أونتاريو عن هربرت ماركيوز ، ودراسة انطونى دى كرسبنى نفسه وهو أستاذ بجامعة كيب تاون عن فردريك هايك ، ودراسة يوجين ميللر الأستاذ بجامعة جورجيا عن ليوشتراوس ودراســـة انطونى كوينستون الأستاذ بجامعة اكسفورد عن كارل بوبر ثم دراسة موريس كرانستون الأستاذ بجامعة لندن عن جان بول سارتر وأخيرا دراسة صمويل جورفيتز عن الفيلسوف الأمريكى المعاصر جون رولز ·

ونلفت نظر القارىء الى أننا لم نترجم هذه الدراسات ترجمة حرفية الى اللغة العربية ، اذ كان اهتمامنا الأساسى منصبا على نقل المضمون الأساسى للأفكار الواردة فيها ، صحيح أننا التزمنا بتسلسل هذه الأفكار كما وردت فى نصوصها الأصلية ، كما أننا كثيرا ما التزمنا كذلك بتسلسل المقابل العربى لعبارات المؤلف ذاتها ، غير أننا كثيرا ما عمدنا فى الوقت ذاته الى اعادة صياغة الأفكار والعبارات والى شرحها وتبسيطها فى كثير من المواضع بحيث يتحقق الهدف المقصود وهو تعريف القارىء العربى بأفكار فلاسفة السياسة المعاصرين وتصوراتهم على نحو يجعلها واضحة قريبة الى الأذهان ، خاصة وأن من بين النماذج التى اخترناها دراسات عن فلاسفة لا يعلم القارىء العربى عنهم شيئا فيما نتصور · وأغلب الظن أنه يتعرف على أفكارهم للمرة الأولى ·

صحيح أن هناك من بين الفلاسفة الذين تضمهم هـذه النماذج المختارة أسماء يعرفها القارىء العربى حق المعرفة مثل هربرت ماركيوز وجان بول سارتر اللذين تحفـل المكتبة العربية بالعديد من الترجمات لأعمالهما كما تحفل كذلك بالعديد من الدراسات والرسائل الجامعية التى تدور حول فلسفتهما ، غير أن هناك من بين نماذج هذا الكتاب من لا يعلم القارىء العربى عنهم شيئا يذكر ،ففردريك هايك لم يكتب عنه باللغة العربية فى حدود ما نعلم الا ما أورده الأستاذ عباس محمود العقاد فى كتابه « فلاسفة الحكم والسياسة » ، وما قدمه العقاد عن هايك فى كتابه هذا هو مجرد اطلالة عابرة لا تقدم شيئا ذا بال ، بل لا يكفى لمجرد التعريف بهايك ، أما شتراوس ورولز فلا نظن أحدا قد تناول فكرهما من قبل أو أشار اليهما فى أية دراسة عربية باستثناء ما أوردناه عن نظرية جون رولز فى رسالتنا للدكتوراه وما أوردناه عنه فى كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » ـ (كتاب الهلال ـ عدد فبراير ١٩٨٧) .

واستكمالا للفائدة المرجوة من هذه النماذج ، فقد زودناها بالهوامش والتعقيبات حيثما وجدنا هذا لازما .

والله المستعان .

نصار عبد الله

١٩٨٧

مقدمة المؤلف

الفلسفة السياسية هى الجصاد الطبيعي لمجتمع لا يرتبط فيه الناس برباط قربى الدم أو الجوار أو الزمالة وانمـــا يرتبطون فيــه بكونهم واطنين ، وهذه ملاحظـة ضرورية لتذكيرنا بأن معظم البشر فى معظم العصور لم يعرفوا مثل هذا النوع من الروابط ونعنى به رباط المواطنة ·

لقد عاش البشر أحيانا فى امبراطوريات شاسعة الأرجاء يحكمهم من أقاصيها المترامية أباطرة لا يملكون فرصة للتأثير عليهم الا من خلال الانتفاضات والمظاهرات ·

وعاش البشر أحيانا أخرى فى قبائل يتصورون أنفسهم من خلالها اعضاء فى عائلة واحدة كبيرة ·

ولكن ما الذى كان يحدث عندما تذوى سلطة الأمبراطور ؟ أو عندما ينحل التماسك القبلى ؟ وهو الموقف الذى عاشته أوروبا فى مناسبات عديدة من تاريخها وواحدة من هذه المناسبات تتمثل في دخـول الدوريين The Dorians الى بلاد الاغريـق وهو الأمر الذى مهـد لظهور المدينة الاغريقية · كذلك ثمة مناسبة أخرى تتمثل فى غزو البرابرة للامبراطورية بالرومانية وهو الأمر الذى ترتب عليه قيام ممالك العصور الوسطى ، وفى كلتا الحالتين كانت النتيجة هى خلق مجتمعات يعتمد تماسكها على وجود مناصب معينة كالملك والبابا ورئيس الوزراء والقنصل يحوز من يشغلها سلطات محددة ، فضلا عن ذلك فان هذه المجتمعات كانت تخضع

لنوع من النشاط الذى يستهدف التوفيق والموازنة بين أطراف أو أهداف متعارضة وهو ما سنطلق عليه لفظ « سياسة » متابعين فى ذلك التسمية التى أطلقها الاغريق وبوجه خاص أرسطو ، وانه للفظ مطاط المعنى الى حد كبير ، فكثيرا ما يتسع معناه ليشمل الخلافات بين النقابات أو حتى المشاجرات العائلية فى حين أن السياسة فى معناها الأولى هى النشاط الذى يتمكن من خلاله مجموعة من الأشخاص من تسيير دفة الأعمال العامة فى مجتمع تتباين خصائص أفراده كالعمر والجنس والعقيدة والخلفية الاجتماعية ·

وبطبيعة الحال فان هذا النشاط قد يفشل فى تحقيق أغراضه ويترتب على هذا من ثم قيام الثورة أو الحرب الأهلية ، وكثيرا ما أعمل البشر يد التمزيق فى مجتمعاتهم نتيجة للخلاف حول من هو أجدر بتولى المناصب العليا أو أى العقائد الدينية هى التى ينبغى أن يعتنقها المجتمع أو ما الى ذلك من أسباب كثيرة ومتعددة · ان حالة الهدوء التى تتسم بها المجتمعات تعتمد على مدى استعداد أفرادها للتسامح مع الآخرين وهو ما يطلق عليه عادة اسم « التمدين » وهى خاصة تجلت أكثر ما تجلت لدى الرومان سواء فى ذلك النبلاء أم العامة وتمثل ذلك بوجه خاص فى الطريقة التى تواءم بها الرومان مع المعتقدات الدينية للأمم التى هزموها ، غير أن هذه الروح المتسامحة التى اتسم بها الرومان خاص فى مسألة العقيدة الدينية قد لقيت تهديدا خطيرا بظهور دين جديد راح دعاته يعلنون عن مدى تفرد رسالته وتميزها ·

وبدأ الدين الجديد ينتشر تدريجيا الى عهد الامبراطور ثيوديسيوس حيث اعتبرت المسيحية هى التعبير عن العقيدة الصحيحة ومنذ ذلك الوقت لم يعد الأوربيون ومن تشربوا بثقافتهم قادرين على أن يتقبلوا بسهولة تعدد الأديان فى المجتمع الواحد ·

وفى أواخر العصور الوسطى اجتمعت السلطة الدينية والدنيوية فى أيد واحدة وكانت النتيجة أن أصبحت العقيدة الارثوذكسية جزءا من متطلبات المواطنة وترتب على ذلك الكثير من الحروب الأهلية وحملات التفتيش والتطهير والاضطهاد بتهمة الهرطقة فضلا عن أمثلة كثيرة أخرى لمظاهر عدم التسامح · ومما زاد الطين بله أن انتقلت هذه الروح المتعصبية من رجال الدين الى جانب من المفكرين العلمانيين أنفسهم وبشكل لعله لا يقل تشددا وضراوة ، ذلك أن صدق الايمان هو ما يطلبه رجال الدين أما المفكرون الدنيويون فانهم يطرحون حقائق يتصورون أنها قابلة للبرهان ··· وهكذا أصبحت الحياة أكثر صعوبة بالنسبة للفلاسفة

السياسيين أولئك الذين قد يتوصلون الى نتائج لا تتوافق مع الموروث السائد سواء كان هذا الموروث دينيا أم دنيويا ·

وعلى حد وصف أحد الفلاسفة الذين سنتناولهم فى هذا الكتاب ونعنى به ــ ليوشتراوس ــ فان هذا هو قدر فلاسفة السياسة أن يصبح أتباعهم أشبه شيء بطائفة سرية يتعين على أعضائها اخفاء تعاليمهم عمن هم خارج الطائفة ممن يحتمل أن يكونوا مضطهديهم فى المستقبل ·

ان تقدم الفكر السياسى منذ عصر سقراط الى عصر تروتسكى كان يصاحبه دائما خطر الموت والاضطهاد ، ومع هذا لا ينبغى لنا أن نخلص الى الاعتقاد بأن الفلاسفة السياسيين أنفسهم يمثلون جسدا واحدا متناغم الأعضاء فهم يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فى العديد من المسائل بحيث أن ما يعده بعضهم فلسفته السياسية قد يعده البعض الآخر نوعا من الجدل العقيم الذى لا طائل من ورائه ، ورغم أن الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب هم بوجه عام من الفلاسفة المتسامحين الا أن بعضهم سوف يشعر بغير شك ببالغ الأسى ازاء هذه الصحبة التى وجد نفسه فيها ·

الفلسفة السياسية بحث تأملى فى المبادىء الأولية التى ينبنى عليها النشاط السياسى العملى وهى تمارس على مستويات متباينة ومن مداخل متفاوتة بل ومتضاربة فى بعض الأحيان ، وقد أدى هذا التباين والتضارب الى الاعتقاد بأن طبيعة الفكر السياسى ما هى الا مجرد انعكاس للواقع السياسى وأن عدم وجود حقائق ثابتة مستقرة ومسلم بها فى عالم الفلسفة السياسية ما هو الا صدى لتلك الانقسامات التى يشهدها عالم السياسة العملى من الانقسام مثلا الى محافظين وأحرار أو الانقسام الى بلاشفة ومناشفة أو جمهوريين وأنصار ملكية ·· الخ حيث يتبنى كل حزب أو فريق نظرية معينة يبرر بها سلوكه وأهدافه · ومع هذا ، ومع تسليمنا بأن هذه الانقسامات وغيرها حقائق واقعة الا أن النظر الى الفلسفة السياسية باعتبارها مجرد انعكاس للخلافات بين الفرق المتناحرة أو أنها مجرد تبريرات لها ما هى الا نظرة قاصرة وخاطئة ، فالفلسفة السياسية الجديرة حقا بهذا الاسم هى بناء منطقى متماسك ينبغى أن ننظر اليه أولا وقبل كل شيء فى ضوء العلاقات بين مكوناته الفكرية التى تستهدف كشف جانب معين من الواقع ·

ولئن كانت النظريات السياسية التى تطرحها الفرق السياسية المتباينة تستهدف التبرير والاقناع فان الفلسفة الحقة تستهدف الفهم ·

ومع هذا فان الأمر ليس بهذا القدر من البساطة اذ تظل المعركة الحقيقية قائمة بين الفلاسفة أنفسهم ، فالفلسفة فى نهاية المطاف نوع

من التأمل الذاتي المجرد ولهذا السبب فان اطار أية فلسفة من الفلسفات لابد أن يمتلىء بشخصيتها المميزة وتظل الفلسفة تستمد حركتها الحرة من داخلها لا من خارجها وهي في هذا تختلف عن أى علم من العلوم كعلم الفيزياء أو التاريخ حيث يطرح العالم موضوع دراسته مستندا في ذلك الى معيار خارجي للصواب او للخطأ ٠

وقد أدت هذه السمة الى أن تتبـاين نظرة الفلاسـفة أنفسهم الى الفلسفة فمنهم من تصور مثل أفلاطون أنها المثل الأعلى الذى ينبغى أن نطمح اليه سائر المعارف البشرية ومنهم مثل جون لوك من تصور أن جدوى الفلسفة يتمثل في أنها أداة تعين على تصحيح مسار الدراسات الأخرى ٠ ولعل من الطرافة بمكان أن نشير الى أن احدى المسرحيات الهزلية التي عرضت في أمريكا وبريطانيا عام ١٩٥٠ قد صورت هذا الخلاف بأنه بمثابة اشـهار وفاة الفلسـفة وهو ما يذكرنا باعلان بيرك الشـهير وفاة عصر الفروسية أو اعلان نيتشه وفاة الله ٠

ومع هذا فان هذا الاعلان لوفاة الفلسفة كان فيما يبدو متعجلا ففي الوقت الذى صدر فيه كان معظم الفلاسفة الذين يضمهم هذا الكتاب قد وصلوا الى أوج اكتمالهم الفكرى وكانت الفلسفة السياسية قد بدأت تعيش نوعا من الصحوة الجديدة ، غير أنه لا يفوتنا هنا أن نشـير الى مقولة خاطئة شاعت بين المثقفين ولا شك أنها من بين ما سـاعد تلك المسرحية الهزلية على أن تطرح تصورها الذى طرحته للفلسفة . تلك المقولة التى استقرت في الأذهان هي أن الفلسفة السياسية ذات طبيعة معيارية أى أن عباراتها تشيرالى ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن ويتضح خطأ هذه المقولة اذا ما استعرضنا جانبا معينا من عبارات الفلسفة السياسية حيث سنجد أنها يمكن تقسيمها الى ثلاثة أنواع : النوع الأول يعنى بوصف ما هو كائن تماما كما هي الحال في أى علم من العلوم ومن أمثلة هذا النوع أعمال باجهوت Bagahot وتوكيفيل Tocqueville أما النوع الثاني فهو الذى ينطوى على أحكام معياريه تستهدف توجيهنا الى ما ينبغى فعله ومن أمثلتها البيان الشيوعي لماركس أو حقوق الانسان لبين Paine ثم يأتى نوع ثالث متميز من أبرز الأمثلة عليـه أعمال توماس هوبز حين يتكلم عن السلطة أو « القانون الطبيعي » فيحاول بذلك أن يجسد فهمنا لطبيعة الدولة في لغة مادية لا يمكن أن تقول عنها انها تصف بالضبط ما هو حادث ولا أنها معنية بوصف ما ينبغي أن يكون ولكنها تطرح نوعا من التصورات الإفتراضية التي يحاول المفكر من خلالهـا الترويـج لمفاهيم معينة ٠ والواقع أن من الأهمية بمكان أن نأخذ في اعتبارنا أن تقسـيم

القضايا الى معيارية ووصفية هو تقسيم قاصر وانه مما يشل حركة الفلسفة أن يفرض عليها هذا التقسيم بشكل متعسف ، غير أن هذا لا يعنى أن مثل هذه التفرقة عديمة الجدوى فى كل الحالات وأننا لا ينبغى أن نلجأ اليها ، اذ أن هذه التفرقة كثيرا ما اقيمت وكثيرا ما اعتبر أحد جانبيها دليلا على أهمية المكانة التى يتبوأها أصحابه وعلى سبيل المثال فان المناخ المثالى الذى أشاعته فى الفلسفة السياسية أعمال ت٠ هـ٠ جرين وبرنارد بوزانكيه ثم ل٠ ت هوبهوس L. T. Hobhouse فيما بعد قد جعل من الاهتمام بالقيم والغايات دليلا على السمو وفى مقابل ذلك اهتم الوضعيون بدراسة الوقائع الحسية وأنزلوا القيم والمعايير من سمائها الرفيعة لتصبح مجرد تعبير عن تفضيلات أو رغبات بعد أن كانت تعبيرا عن ماهيات ثابتة فى عالم العقل ٠

ولحسن الحظ فان الأعمال الفلسفية التى طرحتها العقود الأخيرة ومن أبرز الأمثلة عليها أعمال جون رولز قد أضافت الكثير الى مفهوم القيم وهو ما سنبينه تفصيلا فى صلب الكتاب غير أن الذى يعنينا هنا هو أن نؤكد على أمرين أولهما أن الفلسفة السياسية نوع خاص من محاولة فهم النشاط السياسى لا تربطه ضرورة منطقية بالطابع المعيارى ٠

ثانيهما : أن القيم السياسية ليست مجرد تفضيلات ولكنها كيان خاص يمكن الاستدلال على ملامحة بأساليب البحث العقلى ٠

والآن فلنتابع معا فصول هذا الكتاب لعل القارىء يجد فيها تصديقا لما ذكرته سطور هذه المقدمة ٠

ماركيوز
نقد الحضارة البورجوازية

بقلم • دافيد كتلر

ما يزال المفكر السياسى الى اليوم يواجه مسألتين هامتين عنى بهما من قبل مونتسيكيو وهيوم فى تناولهما لمشكلة الحضارة • وتتمثل المسألة الأولى فى تحديد الظروف التى تمثل جوهر الاختلاف بين الحياة المتحضرة والبدائية ، أما المسألة الثانية فتتمثل فيما اذا كانت ظروف الحضارة هذه تمثل تقدما أم تدهورا فى مجال الأخلاق والسياسة أم أنها — كما يحاول أن يصورها البعض — مجرد نوع جديد من التطبيق المحايد لمبادىء أخلاقية ثابتة ؟

فيما يتعلق بالمسألة الأولى فان هناك قدرا كبيرا من الاجماع على أن أهم ملامح الحضارة تتمثل أساسا فى الملامح التالية : اقتصاد السوق — الانتاج الصناعى — التطور الحاد فى تقسيم العمل — تزايد معدلات النمو فى الثروة — ظهور أنماط جديدة من الفقر — انتشار العادات والأخلاقيات المرتبطة بالعمل — الايمان بحسابات المنفعة — تأسيس المنهج العلمى وتزايد تطبيقاته فى المجال العملى والتكنولوجيا — ظهور معايير جديدة للتعليم — نمو الرأى العام وتزايد أهميته — ظهور أنماط جديدة فى التنظيم — اختفاء الصفوة التقليدية — التضاؤل النسبى لمعدلات اللجوء الى العنف بوجه عام •

أما فيما يتعلق بالمسألة الثانية فقد تناولها المفكرون فى بداية الأمر على نحو يتسم بالبساطة الشديدة التى أفقدتها فى كثير من الأحيان جوهرها المعقد والمتشابك ، يكفى أن نقارن مثلا بين النظرة المشرقة التى اتسم بها المفكرون الموسوعيون وبين النظرة القاتمة التى اتسم بها جان

جاك روسو في فرنسا ، أو أن نقارن بين الحفاوة الشديدة التي استقبل بها جيمس مل عصرا جديدا من التجارة والصناعة والمخترعات وبين الذعر الشديد الذى أبداه آدم فيرجسون ازاء انهيار الفضائل في مجتمع التجارة الذى لا يعرف الا حساب الربح والخسارة • غير أن هذا التصور المبسط لطبيعة المشكلة قد أخذ ينحسر مخليا السبيل لتصور أعمق طرحه الجيل التالى من المفكرين وعلى سبيل المثال نجد أن جون ستيوارت ميل يلاحظ فى مقال له بعنوان « الحضارة » أن المشكلة أعمق بكثير من أن نشجب الحضارة أو نصفق لها مهللين ، فالحضارة بغير شك تفتح آفاقا جديدة للانجازات ملبية مطالب الانسان في مجالات شتى لكنها فى نفس الوقت تفتح مجالات جديدة للهدم والطغيان •

ان الحضارة عند ميل كما هي عند الكثير من معاصريه تمثل معضلة من المعضلات بل انها ما تزال كذلك عند الكثيرين من المفكرين المعاصرين وان تباينت ردود أفعالهم ازاء هذه المعضلة فبينما نجد أن البعض يرون امكان التوفيق بين مطالب الحياة الأخلاقية والسياسية من ناحية وبين مقتضيات التقدم الحضارى من ناحية ثانية نجد أن البعض الآخر يرون أن حل هذه المعضلة لا يتأتى الا بتجاوزها من أساسها ولعل هربرت ماركيوز هو أبرز من يمثل هذه الوجهة من النظر في زماننا المعاصر وان كانت وجهة نظره في هذا المجال قد تعرضت لنقد عنيف حيث عمد نقاده الى اتهامه بأن محاولته لتجاوز المعضلة الحضارية ما هى فى جوهرها الا نوع من الانسحاب الوجدانى من المسئولية الأخلاقية والسياسية ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا النقد لكننا بصدد عرض آراء ماركيوز فى هذا المضمار وتأكيده المستمر على أن محاولات التوفيق والاصلاح التدريجى لا يمكن الاعتماد عليها وأن التغيير الجذرى هو أمر لا غنى عنه •

غير أنه لا بد من التنويه بأن عرض آرائه في هذا المجال لا يتحقق بشكل دقيق الا من خلال سياق معين ونعنى به سياق المناقشات التى دارت هذه المعضلة فى اطارها وسوف نعنى هنا لا بعرض منهجه الفلسفى ولا بنظريته فى المعرفة ولكننا سنعنى بعرض أوجه النقد التى وجهها الى الفكر الاجتماعي والسياسي الذى عنى أصحابه بطرح تصورات معينة لكيفية التعامل مع المعضلة الحضارية •

كما سنعنى من ثم بعرض التصورات البديلة التى طرحها مقتصرين فى ذلك على كتاباته التي ظهرت بعد عام ١٩٥٥ •

غير أننا نلفت نظر القارىء الى أن عرضنا لآراء ماركيوز لا تمثل فهما نهائيا لهذه الآراء ، فما هو الا فهم مؤقت لا نستخدم فيه لغة ماركيوز

ومصطلحاته قدر ما نستخدم تلك اللغة التي استقرت في أعماق المشتغلين بالفكر السياسي في الدول الناطقة بالانجليزية وبعبارة أخرى فانها تلك اللغة التي أقترنت بالنهج الليبرالي الديموقراطي في التعامل مع مشكلة الحضارة ، وهو نهج يمكن أن نجد له خلاصة وافية في الدراسة التي كتبها جون شايمان بعنوان « الأسس الأخلاقية للالزام السياسي » حيث يرى شابمان أن الفكر الليبرالي ينبني على مثل أعلى معين آلا وهو القابلية البشرية للكمال على أن تفهم هذه القابلية باعتبارها نمطا معينا من تطور امكاناتنا الكامنة ، نمطا يترتب عليه مزيج متناغم من الحرية الأخلاقية والحاجة السيكولوجية ، ويتجسد على مستوى الشخصية الفردية كما يتجسد على مستوى المؤسسات الاجتماعية في الوقت ذاته ، وفي ضوء هذا المثل الأعلى فان التغييرات الاجتماعية التي توصف بأنها حضارة تتجلى باعتبارها نوعا من التفرد والعقلانية ، وبعبارة أخرى فان الحضارة تنتج ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعني به ذلك الكائن العقلاني القادر على المنافسة من ناحية والتعاون من ناحية أخرى ، ذلك النمط الذي يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن : اقتصادي وأخلاقي في وقت واحد .

فاذا عدنا الى ماركيوز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية في تأكيدها على بعدي « الفردية » و « العقلانية » لكنه يختلف معها في اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل المؤسسات الراهنة على الأقل ، تلك المؤسسات التي تنطوي عليها حضارة يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية .

اننا اذا نظرنا مثلا الى ماكس فيبر باعتباره أبرز منظري العقلانية والى سيجموند فرويد باعتباره أبرز منظري الروح الفردية لوجدنا أن النظريات التي يطرحانها اذا ما فهمت فهما متعمقا انما هي نظريات تصور النسق الراهن للحضارة على أنه نسق من الهيمنة الشاملة .

ان البشر في رأي شابمان يتشكلون مع تقدم الحضارة كأفراد متميزين ذوي مصالح وواجبات وحقوق معينة وانهم ليدركون بشكل متزايد أن الظروف التي تحدد مصائرهم ما هي الا محصلة مجموعة من القوى التي لا بد من فهمها قبل محاولة السيطرة عليها .

أما ماركيوز فيرى أن الروح الفردية تتمخض في نهاية المطاف عن فقدان الذات وان النزعة العقلانية التي تتوهم أنها تسود الحضارة الصناعية سوف تفضي كذلك في نهاية المطاف الى نوع من اللاعقلانية الشاملة

والمدمرة ، وليس بوسعنا من ثم أن ننظم الحضـــارة بل لا بد لنـــا ان نتجاوزها ٠

هكذا يقف ماركيوز على طرف نقيض مع شابمان ومن يذهبون مذهبه من المفكرين الليبراليين المعاصرين ، أولئك الذين يتصورون أن حرية الارادة هي التي تقدم المبرر الأخلاقي للمؤسسات الحرة التي ترتكز عليها النظم الليبرالية ، ففي رأى ماركيوز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا تجسد استراتيجية معينة للتوفيق بين الاعتبارات المتعارضة التي تنطوى عليها الحضارة المعاصرة : ـ

الحرية في مقـابل السلطة ـ الواجبات ازاء المصـالح ـ استقلال الارادة في مقـابل التبعية ٠٠٠ الخ انهـا على العكس من ذلك تمـــاما مؤسسات قائمة على القهر ٠

وفي المنظور المقابل نجد أن شابمان في دراسته سالفة الذكر يرى أن ماركس وأتباعه بما فيهم ماركيوز (ومن وجهـة نظر شابمان بطبيعة الحال) يستهدفون أن يستبدلوا مؤسسات ترتكز على التماسك الوجداني والأخـلاقي بالمؤسســات الراهنة القائمة على العقلانيـة الاقتصـــادية والسياسية ، وهم في ذلك يسايرون تصورا جديدا لقابلية البشر للكمال وهو تصور يجعل من الوحدة النفسية بديلا للتناقض والانقسام في فهمنا للطبيعة البشرية ٠

والحق أن هذا الرأى الذى يراه شابمان انما هو بعيد كل البعد عن موقف ماركيوز بل لعله يتناقض مع ما يرمى اليه ، ذلك أن ماركيوز يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك فيها في الوقت الذى تتسم فيه بالتفاعل المتناغم بين أعضائها ، وهــو يستهدف تنوير قرائه بطبيعة القوى الكفيلة بتحقيق هذا الحلم في المعترك السياسي ٠٠ لكن ما العمل اذا كانت القوى القائمة في الأنظمة الراهنة متناقضة مع المثل العليا للكمـــال ٠٠ بل ومدمرة لأية امكانيـــة لادراك هذه المثل ٠

ان الماركســـية تمثل نموذجا معينا لكسر هذه الحلقة المفرغة ولكنه نموذج لا يرضى عنه ماركيوز ٠٠٠ فالمشكلة الحضارية لا تجد حلها في ضوء المحاور التقليدية للتحليل الماركسي ، والتناول الصحيح لها ينبغي ان يتم في ضوء ثلاثة محاور رئيسية هي محور الضرورات ، ومحور المثل ، ومحور الوسائل ٠

ونحن نحتاج في المحور الأول أن نعرف ان كانت الحضارة تفرض أعباء جديدة ينبغي ان ينهض بها أعضاء الحياة السياسية والاجتماعية كشرط من شروط الاستمرار في البقاء أما في المحور الثاني فاننا نتساءل عما اذا كان فهمنا للحضارة يترتب عليه تأثير معين بالنسبة لتصوراتنا حول النظام الأمثل وما هي طبيعة هذا التأثير ، وأما في المحور الثالث فاننا نتلمس التوصل الى معايير السلوك السياسي المبرر أخلاقيا كما نعنى بمحاولة المواءمة بين هذه المعايير وبين طبيعة فهمنا للحضارة ·

ان ماركيوز هنا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية التي عرضنا لها من خلال اشارتنا الى دراسة شابمان ، تلك الوجهة من النظر التي تقول بأن الحضارة تخلق اختلافات جوهرية عميقة لكنه مع هذا لا يتفق مع وجهة النظر الليبرالية فيما يتعلق بطبيعة هذه الاختلافات وهو ما سنتبينه في الصفحات القادمة ·

ومرة أخرى نلفت نظر القارىء الى أننا لسنا بصدد تقويم آراء ماركيوز فما نستهدفه بشكل أساسي هو ايضاح طبيعة التساؤلات التي ينبغي أن يعنى الفكر السياسي المعاصر الاجابة عليها ·

في رأي ماركيوز أن المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي قامت في معظم البلاد المتحضرة في القرنين التاسع عشر والعشرين ليس بوسعها أن تطوع الخصائص التي أنتجتها الحضارة وان بدا ظاهريا غير ذلك ·· ان فشل هذه المؤسسات سوف يظل الى مدى بعيد فشلا مستترا مقنعا، فالانتاج مستمر ، والنظام الاجتماعي قائم ، واشباع الحاجات متحقق ، ومع هذا فالاخفاق يضرب بجذوره في الأعماق وما علينا الا أن نميط عنه اللثام حتى يبدو واضحا للعيان ·

وفي الثلاثينيات عندما وجه ماركيوز نقده لهيجل أحس بأنه من خلال هذا النقد قد برهن على أن النظام الليبرالي انما هو نظام لا يمكن الدفاع عنه ، فالتقاليد الليبرالية في رأيه ما هي في حقيقة الأمر الا أوج ثمار المثالية الألمانية وهي لا تمثل في الواقع دستورا للحرية بقدر ما تشوه جانبا معينا من جوانب التاريخ الذي يتسم بالتطور الدائم ·

ان الحضارة الليبرالية تزعم أنها قد كشفت عن مدى امكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بالخط العقلاني الأصيل وما ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينيات الا تجسيد لهذا الاخفاق الليبرالي ·

ثم واصل ماركيوز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في

الثلاثينيات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تتسم به الحضارة الليبرالية الراهنة فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم في زيادة الانتاج وهو الأمر الذي أدى الى سلب الانسان في ظل هـــذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله الى انسان ذي بعد واحد هو ذلك البعد الذي تريده له متطلبات التقدم التكنولوجي ·

والواقع أن الأنظمة الليبرالية الراهنة ما هي في جوهرها الا أنظمة شمولية من نوع جديد وان زعم أنصارها غير ذلك فالمواطن في ظلها يجد نفسه مشدود الوثاق الى عجلة هائلة من التنظيمات الانتاجية لا يستطيع منها فكاكا ·

ولقد كان ماكس فيبر فيما يرى ماركيوز هو المسئول عن اطلاق وصف العقلانية كطابع مميز للمجتمع الصناعي الحديث ، فانجازات البشر وأفعالهم قد أصبحت قابلة للقياس بلغة المكسب والخسارة ، وما تطويع الواقع للعقل في ظل هذا المفهوم (العقلاني) فيما يرى ماركيوز الا تطويع للحاجات الانسانية وارغامها على أن تتفق مع احتياجات النظام ككل وبحيث يتسنى بعد ذلك اشباعها بأقل الوسائل تكلفة ·

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نسجل أن مفهوم العقلانية عند فيبر ليس كما تصوره ماركيوز ·· ذلك ان مفهوم العقلانية عنده مفهوم مستقل عن النظام الصناعي ، وان جوهر الموقف العقلي يقوم حينما تقوم تلك الظروف التي يتاح فيها للبشر ممارسة أقصى قدر ممكن من الاختيار ، انه في حقيقة الأمر محك للطاقات الأخلاقية والسياسية وعندما يلتزم العقل بحساب العلاقة بين الوسائل والغايات لن يكون من ثم بوسع البشر أن يتنصلوا من مسئولية اختيارهم وفي هذا المجال يدرك فيبر أن قدرا ضخما من المسئولية قد يتجاوز الطاقات الأخلاقية للأفراد ، وقد يشل البعض تماما بل قد يجرفهم الى خضم اللاعقلانية كما يدرك في الوقت ذاته أن تطور الجهاز الشرعي للسلطة وما يصاحبه من نمو بيروقراطي يمثل تهديدا شديدا لأي ادارة سياسية تعمل على تحقيق الأهداف العامة ، أضف الى ذلك احتمالات أن تقوم السلطة السياسية بتسخير الأجهزة البيروقراطية وتعويدها على أنماط معينة من السلوك تضمن التوحيد بين استمرار السلطة في البقاء وبين الأهداف السياسية ·

وعلى وجه الاجمال فقد كان لماكس فيبر مخاوفه من الاتجاهات المضادة للعقلانية والتي تصاحب العقلانية جنبا الى جنب ومع هذا فعندما سمع

لنفسه أن يطرح خلاصة تصوراته أعلن أن الليبرالية ما تزال هي معقد الأمل رغم كل شيء ·

فاذا عدنا الى ماركيوز وجدنا أنه يطرح تصوراته الخاصة للعقلانية باعتبارها تعميقا لتصورات فيبر ، باعتبارهـا نوعا من التطوير لتلك التصورات المتضمنة في آراء فيبر والتي أجهضها فيبر نفسه كما أجهضها أتباعه الذين رتبوا عليها نتائج مؤيدة لليبرالية ·

غير أننا وقبل أن نتناول كيف استمد ماركيوز آراءه من فيبر على نحو معين ينبغي أن نشير الى انه من خلال تعليقاته على العقلانية التكنولوجية يرتكز على مقولة ماركسية مألوفة ، تلك هي أن المصالح الرأسمالية عادة ما تدمر المنطق الداخلي للعقلانية وبناء على هذه المقولة فقد ساوى ماركيوز مساواة خاطئة ما بين متطلبات الانتاج الصناعي لأغراض الربح الرأسمالي وما بين المتطلبات الوظيفية للصناعة الحديثة في حد ذاتها ·

من هذا المنطلق فان ماركيوز يتهم فيبر بأنه قد أساء فهم طبيعة التوترات التي تنطوي عليها الحداثة ، ذلك أن فيبر يتصور أن هناك صراعا ما بين قوى العقلانية من ناحية وما بين مقاومة القوى اللاعقلانية من ناحية أخرى في حين أن الصراع الحقيقي في رأى ماركيوز قائم بين العقلانية وبين العوامل التاريخية التي جاءت بها الى الوجود (١) · ذلك أن العقلانية تنصرف الى تنظيم الموارد المتاحة على نحو يكفل اشباع الحاجات البشرية في حين أن الرأسمالية تخلق نوعا من الاذعان لمتطلبات انتاجيه لا متناهية كما تخلق كذلك نوعا من الهيمنة المدمرة على الطبيعة ·

ومن ناحية أخرى فان العقلانية تطرح الآمال في اقامة نوع من التنسيق الذي لا يقوم على القهر بين عناصر المجهود الاجتماعي في حين أن الرأسمالية تعتمد على الهيمنة التي تتجه الى تحقيق صالح طبقة ضيقة مسيطرة ·

ان ماركيوز هنا يهاجم العقلانية بمفهومها التكنوقراطي ، وهو المفهوم الذي تحاول الرأسمالية أن تصل به الى حد الكمال بدلا من أن تعمل على تهذيبه وهو الأمر الذي يؤدي الى تخريب سائر الأبعاد الانسانية بحيث يصبح المجتمع في نهاية المطاف مجتمعا ذا بعد واحد وذا فكر واحد وقد أفاض ماركيوز في تحليل آثار طغيان العقلانية التكنوقراطية على الابعاد

---

(١) ماركيوز يقصد النظام الرأسمالي بما يسميه « العوامل التاريخية التي جاءت بالعقلانية الى الوجود » ··· المترجم ·

الداخلية للانسان في كتابه الذي يحمل عنوان الانسان ذو البعد الواحد حيث أوضح أن الانسان الذي يحيا في عالم من هذا الطراز لا يملك الا أن يحمل العالم الخارجي داخل أعماقه وأن يتمثله في أفعاله بحيث تصبح توجهاته كلها أنماطا من الاذعان لما يريد له العالم الخارجي الذي يحيطه اطار محكم من العقلانية التكنوقراطية وفي هذا المجال يعلن ماركيوز بأنه قد استمد جوهر أفكاره من فرويد . ذلك أن فرويد قد أوضح أمرين هامين الأمر الأول هو أن الجنس البشرى يخلق الحضارة ويعيد خلقها باعتبارها الأمر الواقع أو مبدأ الواقع الذي يكتسب الصدارة بين سائر الحاجات النفسية والعقلية للبشر والأمر الثاني هو أن هذه الصدارة التي يتبوأها الأمر الواقع تتحقق على حساب القاء تبعات ثقيلة على عاتق الحاجات النفسية للبشر فهي تتضمن نوعا من التقييد لممارسة اللذات ولولا هذا التقييد لما أمكن للبشر في ظل الموارد المحدودة التي تتيحها الطبيعة أن يشيدوا حضاراتهم . وفي رأى ماركيوز فان هذا التناول الفرويدي لمشكلة الحضارة يشبه الى حد كبير الخط الذي التزمه أنصار مذهب المنفعة من أمثال هوبز وهيوم ففي كلتا الحالتين يتم اهدار جزء من المطالب الأساسية للفرد ضمانا لتحقيق منفعة أشد رسوخا وأكثر دواما .

وعلى أية حال فان مبدأ الواقع أو مبدأ الأداء كما يسميه ماركيوز هو حجر الزاوية في العقلانية التكنوقراطية ؟ وفي رأيه أن الأعباء النفسية التي تصاحب تنظيم الطاقات البشرية وتقييدها تمثل مرتفعا وعرا تتزايد درجة انحداره كلما تقدمت الحضارة ، فالتنصل من متطلبات الغريزة ليس في حقيقة الأمر الا قمعا لها ، وهو ما يترتب عليه تحوير التعبير عنها . وهكذا ينشأ العدوان الذي قد يوجهه المرء الى ذاته كما قد يتوجه به الى الآخرين ومن ثم يصبح البشر المتحضرون تعساء مضطربين بل ومتوحشين في بعض الأحيان .

ان هذه الأعراض السلبية قابلة للتحسن في رأى فرويد لكنها في النهاية ثمن لابد من دفعه لقاء التقدم الحضارى وعندما خلص الى عبارته الشهيرة عندما يوجد الـ « هو » فلتذهب الـ « أنا » (١) فانه كان يعنى أن البشر لن يستطيعوا الفرار من اذعانهم لقوى الطبيعة ولن يهربوا من أخطار التناحر والحروب ما لم يسلموا بقدر معين من انكار الذات على ما في ذلك من ألم ومشقة .

---

(١) نورد هنا نص العبارة بالانجليزية لما تشتمل عليه من جناس لفظي طريف .
Where id is, let ego go.

ولئن كان ماركيوز كما أسلفنا منذ قليل قد استمد جوهر أفكاره في هذا المجال من نظرية فرويد الا أنه يختلف اختلافا أساسيا عن التصور الفرويدي المتفائل نسبيا ازاء العلاقة بين الذات الفردية والآخرين ، ذلك أن ماركيوز يرفض بشكل قاطع ما خلص اليه فرويد من أن التقدم الحضاري حصاد ايجابي ترجع قيمته ما دفع فيه من ثمن ، والثمن المدفوع هنا هو فقدان كل فرد لجانب معين من ذاته مع بقاء قدر ما من استقلال الارادة لكل فرد .

ان الواقع الحضاري الراهن قد تجاوز هذا التصور الفرويدي فيما يرى ماركيوز ، ولم يعد هذا الواقع الحضاري يتيح للانسان من استقلال الارادة الفردية ما كان يتصوره فرويد ، لقد تحول البشر الى أجزاء في جهاز ضخم يدور فيدورون معه داخل نسق آلي من المكافآت والعقوبات وسائر الوسائل البديلة التي تكفل استمرار هذا الجهاز في الدوران بشكل مستقل . وهكذا أصبح الوضع السيكولوجي السائد مطابقا لما خلص اليه فرويد في عرضه لسيكولوجية الغوغاء من انحسار الذات الفردية ، حيث تنسحب هذه الذات لحساب الواقع التكنولوجي وحيث تختفي روح الاحساس بالتبعات الفردية وحيث تصبح المؤسسات الاجتماعية قادرة على التوالد والنمو بقدراتها الذاتية .

ولئن كانت نظرية فرويد في جوهرها متفوقة على النظريات السلوكية فيما يرى ماركيوز فان الواقع الحضاري الراهن قد أصبح هو المجال الذي يمكن للسلوكيين فيه أن يدللوا على صحة نظرياتهم .

ان عملية تشكيل الفرد وتطويعه بحيث ينطبق على القالب المطلوب حضاريا انما يتم في رأي ماركيوز في بطء وأناة من خلال ملايين الملايين من عمليات الشد والجذب التي تتجه بالفرد في نهاية المطاف الى نقطة معينة ، وان التحليل المتمهل يمكن أن يكشف بوضوح عن طبيعة الاتجاه الذي تتجه اليه هذه العمليات حتى لو لم يكن هذا واضحا في ذهن صانعي القرارات السياسية ، وعلى سبيل المثال فان تشكيل الانسان هو أمر يتحقق من خلال الاتجاه الذي يتجه اليه الاقتصاد أو التغيير التكنولوجي أو السياسة الداخلية والخارجية لدولة أو مجموعة من الدول بما يخلقه ذلك كله من أنماط من الاحتياجات لدى الطبقات الاجتماعية وبما يترتب عليه من ظهور قوى ضغط وأحزاب متنوعة تتفاعل جميعها في اتجاه تشكيل الانسان وقولبته بقالب معين ، ويرى ماركيوز خلافا للفرويديين الجدد أن هذا التشكيل يصل في عمقه ونفاذه الى أعمق أعماق الغرائز الانسانية ولا يتوقف عند المساس بالسطح الخارجي للشخصية .

وعلى هذا فان الأمر يصل فى النهاية الى أن الحياة تصبح فى حقيقتها نوعا من الموت ، وهذا هو فى الواقع ما خلص اليه فى كتابه « أنماط من السلب » حيث وجه نقدا شديدا الى ما تصوره فرويد من أن قوى الهدم والتدمير يمكن أن تتحول الى طاقة بناءة من خلال عملية الاعلاء التى هى جزء من طبيعة الليبيدو ، ذلك أن الطاقة الجنسية المكبوتة ــ فى رأى فرويد ــ كثيرا ما تتحول عن طريق الاعلاء الى مظهر من النشاط الاجتماعى المثمر ، وان قوى الهدم والعدوان فى هذه الحالات تتحد مع قوى الليبيدو فى مركب عضوى واحد يمثل القوة الكامنة التى تدفع عجلة الحضارة ، وفى رأى ماركيوز أن هذا قد يكون صحيحا اذا كانت نوازع العدوان مسخرة لخدمة الايروس (١) ٠

أما حينما تتغلب هذه النوازع على الايروس فان الوضع ينقلب تماما ويصبح العكس هو الصحيح وهذه هى النقطة التى وصلت اليها الحضارة المعاصرة وأصبحت هى طابعها المميز ٠ وما تسابق الدول فى التسليح والتعبئة العسكرية ، وما الانفصال العميق بين العمل المنتج وبين اشباع حاجات العامل ، وما حوادث العنف والصخب ، ٠٠٠ ما هذا كله الا أعراض لهذه الحقيقة المأساوية ٠

ان العقلانية التكنوقراطية ما هى فى النهاية الا نوع من اللاعقلانية وأن طابعها اللاعقلانى ليتأكد بشكل قاطع لا من خلال أنها تفرض ضروبا من الحرمان أكثر بكثير بما تبرره الظروف المعاصرة للعرض (٢) ولا من خلال أنها تعرض القائمين على الادارة والخاضعين لها على السواء لخطر الموت المحدق ولكنها بالاضافة الى ذلك تحول الطاقات الجنسية التى ينطوى عليها الليبيدو الى طاقة من العدوان المدمر بدلا من تحويلها الى طاقة للبناء والى تكامل النظام الاجتماعى وهو ما سيقود فى النهاية الى كارثة ٠

ومن ناحية ثانية فان المجتمع التكنولوجى المعاصر يتسم بقدر هائل من السيطرة المحكمة على مقدرات الأفراد ، وانه ليكفى لقيام السيطرة فى رأى ماركيوز أن تكون الغرائز الانسانية متسقة مع أوجه الطلب الخارجى النابع من عملية خلق وعرض الاحتياجات المادية وعلى هذا فان الخلاص الانسانى في رأى ماركيوز يكمن في التغيير الثورى الذى يستهدف اعادة بناء وتشكيل الغرائز الانسانية وتحريرها من ذلك القالب الذى فرضته عليها

---

(١) الايروس : فى الفكر اليونانى تعنى غريزة الحب ٠ (المترجم) ٠

(٢) يستخدم ماركيوز هنا مصطلح العرض بمفهومه الاقتصادى اى كمية السلع والخدمات المتاحة للاستهلاك ــ (المترجم) ٠

متطلبات الانتاج والتقدم بحيث تحل ارادة الرضا محل منطق السيطرة ·

انّ هذا النمط من التغيير الثورى يستلزم فى رأى ماركيوز تغييرا مقابلا فى التنظيم الاجتماعى على نحو ينمى فى البشر عاطفة الحب من ناحية والقدرة على التذوق الفنى من ناحية أخرى بحيث يحل مبدأ الذوق الجمالى محل مبدأ الواقع الذى تصوره فرويد ومع هذا فان ماركيوز لا يفيض كثيرا فى الحديث عن طبيعة هذه التعديلات فى النظام الاجتماعى التى تكفل فى رأيه اطلاق طاقات الحب وتنمية الاحساس بالجمال وان كان من الواضح أنه يقترح نمطا من أنماط الملكية العامة لوسائل الانتاج حين نراه فى كتابه نهاية اليوتوبيا يتحدث عن الخيال الخلاق والطاقات الحرة للانسان التى يمكن أن يفجرها التطور المادى للقوى الانتاجية (١) ·

ومن ناحية ثانية فان ماركيوز يعلق آمالا كبيرة على نمط معين من التربية هو التربية الأستطيقية وهو نمط نادى به من قبل فردريك شيللر فى أواخر القرن الثامن عشر باعتباره الحل الذى يمكن من خلاله احياء القيم العليا فى مجتمع تطغى عليه القيم التجارية ، وفى رأى ماركيوز أن شيللر قد عثر على مفتاح حقيقى للمشكلة السياسـية والتى يمـكن تلخيصها فى سؤال واحد ألا وهو « كيف يمكن أن يتحرر الانسـان من الظروف اللا انسانية لوجوده » ·

ان المركبة الحقيقية التى يمكن أن يستقلها الانسان لكى يصل الى التحرر تتمثل فى رأى ماركيوز فى تأكيد الدافع الى اللهو وفى نفس الوقت فان تأكيد هذا الدافع لا يخلو من القيمة الأخلاقية ، على العكس من ذلك فانه يؤكد هذه القيمة بما يتضمنه من مزج القوانين العقل بمطالب الحس · والحق أنه اذا أريد للحرية أن تكون هى المبدأ السائد لحضارتنا فان هذا لا يمكن أن يتأتى من خلال العقل وحده اذ لا بد من افساح المجال للدوافع الحسية ومن ثم تتواءم الطاقة الانسانية مع القانون الأول للحرية·

ان المجتمع الذى ينطوى على حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذى تنشأ

---

(١) هذا لا يعنى بحـــال من الأحوال ان ماركيوز يقف موقف التأييد من الأنظمة الاشتراكية المعاصرة القائمة على الملكية العامة لوسائل الانتاج (الاتحاد السوفيتى مثلا) فالمجتمع السوفيتى المعاصر ينطـوى على كل عوامل القهر والاستبداد التى ينطوى عليها مجتمع رأسمالى كمجتمع الولايات المتحدة الأمريكية حتى وان بدا ظاهريا ان المجتمعين كليهما على طرفى نقيض ·

انظر د· فؤاد زكريا ، هربرت ماركيوز ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٨ ص ٥٥ وما بعدها ـ (المترجم) ·

قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم فما الحرية في جوهرها الا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردى ٠

لم يعد من اللازم فى رأى ماركيوز أن يعانى البشر من القلق والحرمان لكى يقال أنهم قد سموا وارتفعوا فوق مستوى الحياة الحيوانية بل على العكس من ذلك فان الحرية التى تمارس المطالب الحسية من خلالها أقصى طاقاتها هى شرط لتحقيق المسحة الانسانية فى الوجود الانسانى وعلى هذا فان العصر الذهبى الذى يحلم به ماركيوز ليس هو ذلك الذى تحكمه سلبية البشر ولا هو ذلك الذى تحكمه بلاهة الملائكة وانما هو عصر من النشاط المتصل المشبع للذات الذى هو أشبه ما يكون برقصه موسيقية دائبة لا تنقطع ٠

وعندما ينتقل ماركيوز الى الحديث عن الثورة يحرص حرصا واضحا على استخدام تعبير الثورة الحقيقية ، والثورة فى رأيه تكون جديرة بهذه الصفه عندما لا تكون مجرد نفى للأوضاع الشرعية القائمة ، ولكنها نظام بأسره يقف فى مقابل النظام الراهن ، وتبدأ بداياته حتى قبل أن يعلن النظام الراهن افلاسه التام ، والواقع أن ماركيوز يعرض للثورة فى كتاباته من خلال أكثر من مستوى فهو يتكلم أولا عن الثورة بوجه عام موضحا مبادئها الأساسية ثم هو يقدم تصوراته عن الثورة فى وضعها الراهن موضحا امكاناتها واحتمالاتها المستقبلة ٠

ويلاحظ هنا فيما يتعلق بالمستوى الأول أن ماركيوز يطرح تصوراته فى قدر كبير من الثقة والوضوح ، أما بالنسبة للمستوى الثانى فانه يطرح تصوراته بقدر من الشك والحذر واعيا بطبيعة الصعوبات والمشكلات التى ينطوى عليها هذا المستوى من التحليل ، ولعل أهم هذه المشكلات يتمثل فى طبيعة الثورة الراهنة وهل هى انجاز متحقق أم أنها مشروع للانجاز ، وهنا يختلف ماركيوز مع الفكر الماركسى التقليدى الذى ينظر الى الثورة باعتبارها انجازا فعليا فى حين أن ماركيوز أخذ يؤمن ايمانا متزايدا بأنها مشروع نحو الانجاز أكثر من كونها انجازا متحققا ، ولعل هذا التحول فى نظرة ماركيوز يرجع من ناحية الى الرسوخ الذى اتسمت به دولة الرفاهة الراسمالية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، كما يرجع من ناحية أخرى الى خيبة الأمل ازاء الاتحاد السوفيتى والأحزاب الشيوعية ٠

وبالاضافة الى هذا فقد صاحب هذا التحول فى نظرة ماركيوز تحول آخر فى نظرته الى المهام الملقاة على عاتق الثورة ، فلم يعد من مهامها فى رايه أن تقوم بالتعميق الجذرى للتيارات الموجودة فعلا فى المجتمع القائم

وأن تقوم بتكملة مسار هذه التيارات ولكنها أصبحت في رأيه نوعا من الايقاظ والشحذ والتعبئة لتلك الطاقات التي تبدو سلبية بشكل أو بآخر نتيجة لما تتعرض له من الامتصاص والقهر الذى تمارسه عليها تلك القوى المشكلة للتجربة الانسانية ٠

لقد أصبحت الثورة قائمة خارج المجتمع ، وأصبحت مهمتها أن تعيد صياغة المنابع الانسانية التى قد تصلح على نحو ما أساسا لها ثم هى تحول تلك المنابع الى بشر قادرين على المواجهة والفعل ٠

فاذا ما انتقلنا بعد ذلك الى المقارنة بين متطلبات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد وجدنا ماركيوز يشير الى صعوبة جديدة تتمثل فى ذلك المنعطف الحاد الذى يفصـــل ما بين متطلبـــات الثورة ومتطلبات المجتمع السعيد ، فالثورة تتطلب التوجيه والفعالية والقهر والتنسيق والتنظيم والعنف ، كل هذا جنبا الى جنب فى حين أن دولة التذوق الفنى والجمالى سوف تشكل عناصرها على نحو مختلف تماما بحكم طبيعة هذه العناصر ، وهذا يقودنا الى سؤال معين :

نرى هل من الضرورى القيام بثورة أخـــرى لكى ننتقل بالثورة الى نتائجها الموجوة ؟ والحق أننا اذا سلمنا بأن مثل هذا السؤال وارد فان هذا يقودنا بالتالى الى معضلة صعبة تتمثل فى صورة قيام عدد لا نهائى من الثورات الوسيطة وهى معضلة أشبه ما تكون بمعضلة زينون الايلى (١) ٠

فاذا ما عدنا الى تحليل ماركيوز لبنية الثورة بوجه عام وجدنا أن التعريف الأولى الذى يطرحه هو ذلك التعريف المألوف المعتاد للثورة بأنها ازاحة نظام قائم رمستقر من الناحية الشرعية والدستورية بواسطة طبقة اجتماعية أو حركة معينة تستهدف تغيير البنيان الاجتماعى والسياسى ، كذلك فان ماركيوز لايتجاوز التحليلات المعتـــادة والمألوفة حين يتعرض لتبرير الحق فى الثورة بوجه عام ٠

---

(١) معضلة زينون الايلى : أثار زينون الايلى فى القرن الخامس قبل الميلاد معضـــلة شهيرة مترتبة على امكان تقسيم المكان الى عدد لا نهائى من الأجزاء وبناء على هذه القابلية للانقسام فان أخيل أسرع عداء فى اليونان لن يدرك السلحفاة اذا سبقته بمسافة معينة ولتوضيح ذلك نفترض ان السلحفاه تبعد مسافة كيلومتر عن اخيل عند بداية السباق والآن عندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت الى الأمام مسافة معينة نفترض للتبسيط أنها نصف كيلو متر ٠٠٠ وعندما يقطع أخيل هذه المسافة تكون السلحفاة قـد تحركت الى الأمام بمقدار ربع كيلومتر ٠ عندما يقطعها اخيل تكون الســلحفاة على مسافة $\frac{1}{8}$ كم ٠٠٠ وهكذا الى مالا نهاية ٠

وفى هذا المجال يمكن لنا أن نشير الى نهجين أساسيين فى تبرير الثورة ، يركز أولهما على الفساد والخراب الذى يصاحب الطغيان والذى يسوغ من ثم أن تنشأ المقاومة التى تستهدف تطهير الدولة واحلال نظام جديد يتسم بخصائص وأخلاقيات جديدة محل نظام الطغيان . أما ثانى النهجين فهو يرى فى المقاومة نوعا من الحركة الدفاعية النابعة من الحق الطبيعى فى استعمال العنف لضمان مصالح حيوية ومن هنا فان الهدف الأساسى فى هذه الحالة هو ارغام السلطة العامة على العودة الى القنوات الشرعية . وهكذا ففى حين أن محور المفهوم الأول للحق فى الثورة يتمثل فى أنه المنافس الأخلاقى للقوة الراهنة نجد أن محور المفهوم الثانى يتمثل فى أنه ضحية بريئة لسوء استعمالها ، فاذا عدنا الى ماركيوز وجدنا أن نقده للنظام الليبرالى يضعه بغير شك فى نطاق المفهوم الأول ، ذلك أن الحق فى الثورة عند ماركيوز ينبع من أن الثوار على صواب لا من كونهم قد عوملوا بشكل خاطىء ، ومعيار الصواب هنا هو القدرة على تطوير الحرية والسعادة للبشر .

ومتى أمكن تبرير الثورة على هذا النحو فان لها أن تستخدم العنف ضد القوى القائمة ويكون للنظام الثورى أن يخضع الناس لأنماط اجبارية من التعليم من شأنها أن تستأصل أنماط فكر العبودية ، ولا مجال فى هذه الحالة لايراد الحجج الأخلاقية التى تطرح عادة ضد العنف لأن مثل هذه الحجج انما تنطبق فى حالة الأنظمة المستقرة وحدها وان التاريخ البشرى بأسره يؤكد أن اللجوء الى العنف حقيقة أزلية لم تخل منها أية مرحلة تاريخية .

وان التفرقة الجديرة بالاعتبار فى هذا المجال هى التفرقة ما بين العنف الثورى والعنف الرجعى لا بين العنف وأساليب العمل السلمى . ويلاحظ أنه مما يتصل بأساليب العمل الرجعى بوجه عام ما تعمد اليه الأنظمة المعاصرة من تنشئة المواطنين على أفكار معينة . والواقع أن كل نظام ينطوى على نوع من التشكيل السيكولوجى للبشر ، لكن ما من واحد من هذه النظم قد بلغ من شمول الهيمنة والسيطرة ما بلغته هذه النظم الراهنة التى خلقتها الحضارة الحديثة .

ولئن كانت النظم السياسية الراهنة تتخذ الشكل الديموقراطى ، فان هذا لا يؤخر ولا يقدم شيئا بالنسبة لموقفها الأساسى، فما الديموقراطية الا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب مصالح معينة ، أو ما هى فى الحقيقة الا نوع من الطغيان الذى يتزيا بالزى الديموقراطى من خلال

الأغلبية ، وما الالتزام بالقرار الديموقراطي الا نوع من الالتزام الزائف ، ذلك أن الالتزام الحقيقي لايمكن أن ينبع من ارادة تم تخريبها والسيطرة عليها ·

ومن هنا فان حق الثورة في استخدام العنف هو حق مشروع فيما يرى ماركيوز مسايرا في ذلك روبسبيير وكارل ماركس ، غير أن هذا لا يعني في رأيه أن سائر أنواع العنف التي تصدر عن الحركات الثورية هي أعمال مشروعة ·

صحيح أن الثورة كيان أخلاقي قائم بذاته من حيث أهدافه ومن حيث وسائله لكنه في الوقت ذاته يخضع لضوابطه الداخلية الخاصة ، ومن هنا فان هناك من أعمال العنف ما يتناقض مع الغايات الثورية ولا يمكن تبريره من ثم بطبيعة العمل الثوري ومن أمثلة هذه الأعمال على سبيل المثال أعمال الارهاب والعنف العشوائي والعنف بلا تمييز ·· الخ ·

ان العمل الثوري حين يرفض الأخلاق الراهنة فهو ينشيء في نفس الوقت أخلاقياته الخاصة التي لا يمكن له أن يتجاهلها أو أن يتحلل منها وهذا هو ما يميز العمل الثوري في هذا المجال عن أعمال التمرد التي قد تعد تمهيدا للثورة والتي قد تكون دعما لها لكنها ليست جزءا منها لأنها تفتقر الى شخصيتها الأخلاقية الخاصة حتى وان كانت المعايير الأخلاقية التي تتمرد عليها قد ثبت بطلانها ·

وحين ينتقل ماركيوز من هذه العموميات الى النظرة التطبيقية في الأوضاع القائمة نجد أنه يتوقف عند مسألة جوهرية حين يطرح تساؤلا هاما عن طبيعة القوى الاجتماعية الراهنة المؤهلة للقيام بالثورة ·· وهو يجيب على هذا التساؤل برفض المقولة الماركسية التقليدية التي ترى أن طبقة العمال الصناعيين من خلال تنظيماتهم التي تنمو نموا مستمرا هم المؤهلون للقيام بالتغيير الثوري ، ذلك أن الثورة لا يمكن قيامها بدون وعي بالاستغلال · ومع هذا فان ماركيوز يرى أننا اذا نظرنا الى الصورة المعاصرة للاستغلال وجدنا أنها من الخبث بحيث تغلغلت وانتشرت في نخاع ضحاياها بحيث أصبحوا كما سلفت الاشارة يتحركون داخل الاطار الذي يراد لهم أن يتحركوا فيه متوهمين في حالات كثيرة أن هذا هو الاطار الذي أختاروه لأنفسهم ، ومؤمنين في الوقت ذاته أنهم من بين المستفيدين من ثمار التقدم التكنولوجي الراهن ، لا أنهم من بين ضحاياه ، فاذا انتقلنا من العمال الى شريحة أخرى من شرائح المجتمع تبدو في كثير من الأحيان معادية للأوضاع الراهنة وتتصور نفسها أكثر الفصائل راديكالية في

المجتمع ، ونعنى بها الطلاب ، نجد هذه الشريحة لا نمتلك القوى ولا الضمانات التي تمكنها من انجاز التغيير الثورى ، ومن هنا فقد بدأ ماركيوز يقف ازاء العنف الذي تمارسه الجماعات الطلابية الراديكالية مواقف متقلبة ومترددة ، في حين أنه كان في منتصف الستينات يميل الى اعتباره عنفا ثوريا مشروعا خاصة في تلك الحالات التي يمكن اعتباره فيها نوعا من التكتيك الثورى • وهكذا نجده فى مقالاته ودراساته اللاحقة يعده عملا عقيما لانه يؤدى فقط الى الزيادة في عدد خصوم الثورة وطالما أن العمل الطلابي لن ينجح في الوصول الى انجاز محدد فهو عمل غير صائب ومن ثم فهو غير مشروع حتى من وجهة النظر الثورية •

ولئن كانت الطبقة العمالية ليست هى المرشحة للقيام بالثورة نتيجة لتزييف وعيها ولئن كانت الحركات الطلابية بدورها ليست مؤهلة كذلك لمثل هذا الانجاز لافتقارها الى القوة الكافية الا أن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه لا يوجد بصيص من الأمل فى التغيير الثورى ، وان كل ما يعنيه الموقف السابق هو أنه من الخطأ أن نحاول البحث في النظام الرأسمالى المعاصر عن طبقة أو قوة بعينها تحمل المسئولية التاريخية في التغيير الثورى ذلك أن مثل هذه القوى يمكن أن تنبثق من خلال التمهيد لعملية التغيير ذاتها ، وان التمهيد لتحويل الممكن الى واقع هو المهمة الحقيقية لمن يتصدى للعمل السياسى من موقع الرفض للواقع الراهن •

والحق أننا اذا أمعنا النظر في أوضاع الطبقة العمالية لوجدنا أنها لا تخلو رغم تزييف وعيها من صيحات الاجتماع والرفض بين الحين والحين ، وعلى هذا فان المهمة الأساسية لمن يمارس العمل السياسى الرافض انما هى مهمة ذات طابع تعليمى فى الواقع ، انها التنوير بأخلاقيات الثورة وتعميق الفهم للمجتمع الراهن وبدائله الممكنة ، وان أولئك الذين يتصدون للعمل السياسى ينبغى عليهم أن يعملوا جاهدين على خلق حساسية جديدة من شأنها أن تولد حاجة أساسية الى التغيير الجذرى • انهم ينبغى عليهم أن يؤسسوا أخلاقا جديدة وأن يحاولوا كسر الحصار الذى تفرضه الأخلاق السائدة ، وبعبارة موجزة فان الوظيفة الراهنة للمعارضة هى تطوير الوعى بحيث يمكن له يوما ما أن يتحول الى قوة باعثة لحركة ثورية وأن يتكامل مع هذه الحركة •

والواقع أن الطابع التعليمى للعمل السياسى يجعل مهمة المشتغلين بالسياسة أشبه ما تكون بمهمة فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وهى حقيقة يبرزها ماركيوز حين يقارن بين المرحلة الراهنة ومرحلة عصر

التنوير حيث كانت كتابات مفكري ذلك العصر نوعا من الاعداد والتهيئة للثورة التي تحولت بعد ذلك الى واقع عملي ·

ان ماركيوز يرفع صوته عاليا الى قرائه طالبا منهم أن يحرروا أنفسهم مما يحيط بها من تخريب وهو يعيد الى الأذهان تلك النظرة التي سادت الفلسفة الرواقية والتي تطالبنا بألا نتخلى عن فضائلنا البشرية مهما بدا أنه لا أمل على الاطلاق ·

يقول ماركيوز في نهـاية احدى دراساته : « ينبغي أن نقاوم وأن نستمر في المقاومة اذا كنا نريد أن نحيا باعتبارنا بشرا ، وأن نمارس حقنا الطبيعي في السعادة ·

ف ٠ أ ٠ هايك

الحرية من أجل التقدم

بقلم : أنتوني دي كرسبني

ما فتئت كتابات هايك السياسية تلقى من الاهتمـام ما هو جدير بها ، شأنها في ذلك شأن كتاباته الاقتصادية على حد سواء ٠ والواقع أن الذين يتناولون أعماله بالتحليل والتعقيب كثيرا ما يسارعون الى امتداح أو ذم موقفه الليبرالي دون أن يشغلوا أنفســـهم كثيرا بالحجج النافذة المتعمقة العديدة التي يسوقها دعما لهذا الموقف ، وقد ترتب على ذلك أن اعترى هذا الجانب من أعمال هايك قدر من الغموض نتيجة لردود الفعل الايديولوجية ازاءها ، وسواء كانت هذه الردود الى جانبه أو ضده فهي في الحالين تخلق مناخا مؤثرا يلقى بظلاله المؤثرة الكثيفة على أعماله ٠

وفضـلا عن ذلك فان المواقف العـامة التي تنسب عادة الى هايك لا تتطابق تماما مع ما يلوح بين ثنايا كتاباته ، لقد وصف بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمــل » Laissez faire (١) ، وأنه من خصوم قيام

(١) Laissez faire هو شعار المذهب الداعي الى اطلاق الحرية الفردية في كافة المجالات ، وتنسب هذه العبارة الشهيرة الى فنسنت دي جورناي Vincent de Gourngy أحد المفكرين الفيزيوقراط في القرن الثامن عشر الذين أسهموا اسهاما في ارساء أسس الفكر الليبرالي بحيث أصبحت عبارته هذه شعار الليبرالية خاصة في مراحلها الأولى ، وتتمثل الحجة الأساسية التي طرحها الفزيوقراط في الدفاع عن الحريات الفردية في أن اطلاق هذه الحريات كفيل بتحقيق الصالح الفردي ومصلحة المجتمع في الوقت ذاته ٠ ذلك أن الفرد أقدر من سواه على تحقيق مصالحه متى كفلت له الحرية اللازمة وهو الأمر الذي سيترتب عليه مصلحة المجتمع باعتبار أن المصلحة الاجتماعية ما هي في جوهرها الا مجموع مصالح الأفراد ، وقد تلقف الاقتصاديون الكلاسيكيون الانجليز هذه الحجة واضافوا اليها حججا جديدة دعما لموقفهم الليبرالي - في بيان هذا انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعي » سلسلة كتاب الهلال ، عدد فبراير ١٩٨٧ ص ٥٣ وما بعدها ٠

الدولة بالخدمات العامة وأنه لا يهتم باحتياجات الضعفاء .... الخ والواقع أنه ما من شيء في كتابات هايك يسوغ مثل هذه التوصيفات ، أننا لنعجب كيف يمكن أن تصدر من ناقد مدقق متفحص .

صحيح أن هايك مفكر ليبرالي غير أن مثل هذا القول لا يوضح شيئا على الاطلاق عن نوع الليبرالية التي يؤمن بها هايك طالما أن هناك - كما هو معروف - مفاهيم شتى للحرية ، ومن بين هذه المفاهيم يتبنى هايك مفهوما بسيطا ، فالحرية تعني عنده ألا يكون الانسان مكرها على الاذعان لارادة غيره ، وفي هذا المجال يعقد هايك مقارنة بين معنى الحرية في تصـوره بثلاثة معان أخرى متداولة فالحرية في معنى معين هي مشاركة الانسان في اختيار حكومته ومشاركته في وضع التشريعات وفي عملية الادارة (الحرية السياسية) والحرية في معنى آخر هي ذلك المدى الذي يستطيع الانسان أن يصل اليه في القيام بفعل معين مدفوعا بارادته الخاصـة ، لا بدافع طارىء أو ظروف وقتية معينة (الحرية الداخلية) والحرية في معنى ثالث هي مدى قدرة الفرد على اشباع رغباته ، أو هي النطاق الذي يمكن أن يمارسه الانسان في الاختيار بين البدائل المطروحـة (الحرية باعتبارها قدرة) ، ويرى هايك أن هذه الحريات الثلاث الأخرى ذات أوضـاع وشروط لا تتفق مع ما يعنيه بالحرية الفردية ، وينبغي من ثم أن تظل بمعزل عنها .. ، فالحرية السياسية على سـبيل المثال ليست شرطا ضروريا ولا هي كذلك بالشرط الكافي للحـرية طالما أن النظـام غير الديموقراطي يمكن في حالات كثيرة أن يفرض قدرا ضئيلا من القيود في حين أن النظام الديموقراطي قد يتوسع في فرض القيود التي لا يقلل من وطأتها أنها قد صـدرت بالطريق الديموقراطي . وبالمثل فان الحرية الداخلية لا تتطابق مع الحرية الفردية ، اذ أنها لا تقف في مواجهة القهر والجبر الذي يمارسه الاخرون على ارادتنـا ، ولكنهـا تقف في مواجهة الضعف الأخلاقي أو في مواجهة تأثير الانفعالات العابرة .

وأما بالنسبة للحرية باعتبارها نوعا من القدرة الايجابية فان هايك يرى فارقا جوهريا ما بين عدم التدخل في أفعال الآخرين وما بين القدرة المؤثرة على الفعل ، فالانسان قد يكون قادرا على أداء ما هو غير مسموح له بأدائه ، كما أنه قد لا يكون قادرا على أداء أفعال معينة لم يحاول أحد أن يمنعه من أدائها ، بل ان هايك ليمضي أكثر من ذلك حين يبدي شكوكه في هذا المعنى من معاني الحرية ، ويتساءل عما اذا كان يجوز لنـا أصلا أن نتساهل في استخدام الحرية الى الحد الذي تصبح معه مرادفة لمعنى المقدرة رغم التباين الواسع في المفهومين .

ولا شك أن عبارات هايك فى هذا المجال تتسم بالقوة والشجاعة خاصة عندما يأخذ المرء فى اعتباره أن الحرية بهذا المفهوم كان لها من الأنصار فلاسفة لهم وزنهم وتأثيرهم من أمثال جون لوك ، وهيوم ، وديوى ٠

والواقع أن الكراهية التى يكنها هايك لهذا المعنى الشائع من معانى الحرية يمكن تفسيرها بأنها - فى جانب منهـا - ناتجة عن رغبته فى المحافظة على المعنى الأصيل للكلمة وتعزيز هذا المعنى بعدم التوسع فى استخدامها ، وفضلا عن ذلك - وهذا هو الأهم - فان كراهيته لهذا المعنى راجعة الى ايمانه بأن القيمة الجوهرية للحرية لا ينبغى أن يستغلها أنصار المذاهب الجمعية فى تبرير المزيد من مظاهر التدخل ذلك أننا متى عرفنا الحرية على هذا النحو فلن يكون هناك حد للتشريعـات التى تستهدف زيادة مقدرة الأفراد على الاختيار ، أو زيادة مقدرتهم على فعل ما يريدون فعله وتكون النتيجة فى النهاية تدميرا للحرية باسم الحرية ٠

غير أنه يتعين علينا هنـا أن نسجل أن هايك لا يعترض على قيام الحكومة بتوفير المهارات والفرص فهذا فى رأيه أمر مرغوب لكنه لا ينبغى أن يقال عنه انه نوع من توسيع دائرة الحرية ٠

ومن الواضح أن الليبرالية التى يدعو اليها هايك تختلف اختلافا كبيرا عما يحدث الآن تحت هذا الاسم فى الولايات المتحدة الأمريكيـه ، فهايك يؤكد على أن الحرية تكمن فى التخلص من القيود والضوابط التى تضعها الدولة وهو فى هذا يسير على نفس الخط الذى سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكيفيل واكتون ٠

ان الليبراليين الآمريكيين المعاصرين ينظرون الى الحرية باعتبـارها نوعا من المشـاركة والاختيـار الفعال وهم فى هذا أقرب ما يكونون الى فولتير وروسو . فى حين أن هايك يضع حدودا واضحة للحكومة ، وهو فى نفس الوقت لا يخفى شكه وتوجسه من مغبة تزايد سطوة الحكومة ٠

ان الليبراليـة الأمريكيـة المعاصرة ما هى الا ليبراليـة الدولة لا ليبرالية المجتمع ذلك أنها ترمى الى ارساء تدخل الحكومة الديموقراطية من أجل التقدم الاجتماعى وعدالة التوزيع ، وهكذا نستطيع أن نجمـل الفارق بين هايك والمفكرين الليبراليين الأمريكيين فى أن هؤلاء الأخيرين يأملون فى اعادة بناء المجتمع وصياغته من جديد فى حين أن هايك يؤكد على أهميـة التطور التلقائى للمجتمع متابعـا فى ذلك برنارد مانديفيل وآدم سميث ٠

ان هايك يبدو محافظا في نظر معظم الأمريكيين حاليا ، ولكنه يرفض رفضا قاطعا أن يوصف بأنه كذلك لعدة أسباب في مقدمتها أن الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح بديل للنظام الراهن في حين أن الموقف الليبرالي الأصيل له من الأهداف المحددة والمبادىء الهادية ما يجعله قادرا على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدها وبالاضافة الى ذلك فان المحافظين يخافون التغيير . ويفزعون من كل ما هو جديد ، في حين أن الليبرالية في صميمها دعوة الى التجديد المستمر حتى ولو لم نستطع التنبوء سلفا بما سوف يقودنا اليه التجديد في نهاية المطاف ، كذلك فان المحافظين يميلون الى أن يسيروا في ركاب السلطة وتنطوي مواقفهم على عداء واضح للديموقراطية . وان مثل هذا الرضاء من جانب المحافظين بكل ما هو سلطوي لا يمكن مقارنته بموقفه هو من السلطة ، اذ أنه ينادي بأن تكون السلطة داخل حدود معينة . وفضلا عن ذلك كله فان هايك يأخذ على المحافظين أنهم يفتقرون الى فهم القوى الاقتصادية وأنهم يتسمون بالغموض والهلامية والحنين المريض الى الماضي القديم .

تلك هي الصورة المجملة لفكر هايك ولتصوره هو عن نفسه وسوف نحاول في السطور التالية أن نتعرف على طبيعة آرائه بشكل أكثر عمقا وتفصيلا ونبدأ بأن نقتبس نصين من كتابه : « دراسات في الفلسفة والسياسة والاقتصاد » وهما يعبران في تصورنا أصدق تعبير عن جوهر الموقف الليبرالي الذي يقفه هايك حيث نجده يسجل في النص الأول ، أن « الليبرالية تنبع من اكتشاف نظام قادر على أن يخلق نفسه بشكل مستقل ، نظام قادر على أن يستثمر معرفة أفراده ومواهبهم وكفاءاتهم الى الحد الذي لا يجاريه فيه أي نظام آخر نابع من التوجيه المركزي » .

كما نجده يسجل في النص الثاني أن : « المحور الأساسي في مفهوم الليبرالية يتمثل في اعمال مبادىء عامة للادارة العادلة من شأنها أن تبسط الحماية على قدر معين من النطاق الخاص للأفراد ، وسوف ينشأ من ثم نظام من الأنشطة الانسانية قادر على تشكيل نفسه بشكل تلقائي ، وسوف يصل هذا النظام من التكامل والتعقيد الى مالا يمكن أن يصل اليه نظام آخر يتم الاعداد له سلفا .. وبناء على هذا فان القوة الجبرية التي تمتلكها الحكومة ينبغي أن توجه فقط الى أعمال مثل هذه المبادىء » .

والواقع أن هايك فيما ينادي به من التطور التلقائي للنظام الا- ماعي يعتمد على حجة قاطعة في تصوره ، تلك الحجة تتمثل في عجز

أى انسان عن الالمام بسائر العوامل التى يتوقف عليهـا تحقيق أهدافه ومهما اجتهد المرء فسوف تظل حدود معرفته قاصرة عن أن تحيط بهـذه العوامل جميعها . بل ان هذا العجز يتزايد فى الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل ٠٠ ذلك أنه مع تقدم المعرفة البشرية ونموها تتضاءل نسبة ما يستطيع الفـرد أن يصيبه من هذه المعرفة ٠ وهكذا فاننـا اذا ما أردنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفأ استثمار ممكن . واذا أردنا أن نلم شتاتها المبعثر على نحـو يقلل من احتمالات ادعان بعض البشر لارادة البعض الآخر ٠٠ اذا اردنا هذا فما علينا الا أن نرتكن الى جهاز يتسم بالطابع اللاشخصى يعمل على ايجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد وهذا الجهـاز هو فى الواقع ما يزودنا به التطور التلقائى الذى هو ليس نتاجا للاعداد أو التصميم المسبق ولكنه نتاج عرضى وغير مقصود للنشاط الانسانى ٠

ان مثل هذا النظام لا يتجه الى تحقيق أهداف بعينها ، وهذا بديهى طالما أنه لم ينشأ عن طريق الاعداد والتخطيط المسبق ، وعلى هذا فان تحبيذ قيام مثل هذا النظام أمر لا يتوقف بالضرورة على طبيعة النتائج التى تترتب فعلا على قيامه ٠

والواقع أن الاعتماد على التخطيط المسبق ليس أمرا مرفوضـا فى جميع الأحوال فى رأى هايك ، ولكن مجال هذا التخطيط ينبغى أن يقتصر على نطاق محدود كتجميع قدر معين من الموارد وتوظيفها داخـل نسـق محدد الاطار . فى مثل هذه الحالة يكون التخطيط هو الاسلوب الأمثل ، أما بالنسبة للمجتمع ككل حيث يوجد الآلاف أو الملايين من الأفراد فان الاعتماد على العوامل التلقائية هو الاسلوب الأكثر كفاءة ٠

وقد تعرضت وجهة نظر هايك فى التطور التلقائى لنقد عنيف من جانب المفكرين الاشتراكيين الذين يرون أنهـا تنطوى على عيب أساسى يتمثل فى أن التطور التلقائى قد لا يترتب عليه تلك النتائج التى تمثل أولوية معينة بالنسبة للمجتمع دون غيرها ، لكن هايك يجيب على هـذا الانتقاد بأن مثل هذه الأولويات المزعومة ليست محل اتفاق بين الجميع ، ولن تكون كذلك مهما حاولنا الاتفاق على مفهوم موحد للمزايا أو الحاجات٠

والواقع أننا لكى نفهم الطبيعة الخاصة للموقف الليبرالى الذى يقفه هايك ينبغى أن نشير الى أنه لا يبدأ بمفهوم مسبق للانسان ، مخالفا فى

ذلك الخط العام الذى يختطه المفكرون الليبراليون عادة (١) ·

ان هايك لا يعرف الانسان ولا يشير الى ماهيته وأغراضه وحاجاته . فالطبيعة الانسانية عنده غير محددة ، انها فى حالة تشكل دائم لا ينقطع ·، وهى تترك المجال مفتوحا بشكل دائم لأى تغيير وفى اتجاهات لا يمكن التنبوء بها سلفا ، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية . فنحن لا نستطيع أن نتوقع مقدما ماهية الاحتياجات الانسانية ولا حدودها . ولما كان الامر كذلك فنحن لا نمتلك الأساس الذى نستطيع بناء عليه أن نضع خطة للمستقبل الأمثل للانسان ولا أن نوقف تطوّره نحو مرحلة بعينها ، وعلى هذا فان مستقبل المجتمع البشرى ينبغى أن يكون أمره موكولا الى التطور التلقائى طالما أننا لا نستطيع أن نحدد سلفا خصائص النظام الأمثل للمجتمع البشرى انطلاقا من مقدمات بعينها كافتراض طبيعة ثابتة للانسان مثلا ·

والحق أن نظرية هايك فى التطور التلقائى قد عرضته لجملة من الانتقادات الظالمة منها أنه ينفى عن الدولة فاعليتها الايجابية . وأنه لا يلقى بالا الى مسئولياتها الأخلاقية والاجتماعية ازاء الضعفاء والعاجزين عن الكسب وهى أمور أبعد ما تكون عن مقصد هايك ، فمن حق الدولة فى رأيه ، بل من واجبها ، أن تتدخل وأن تكون لها فاعليتها الايجابية فى أمور معينة فهى أولا وقبل كل شىء ينبغى أن تتدخل لكى تضمن حرية مسار التطور التلقائى ، ثم متى ينبغى أن تتدخل لكى توفر الحد الأدنى من المعيشة لأولئك الذين يعجزون عن الكسب شريطة ألا يكون هذا التدخل جزءا من تصور عام لما ينبغى أن تكون عليه الفوارق فى الدخول والثروات · انها تتدخل فقط لكى تضمن لهؤلاء حدا أدنى من الحياة الكريمة ، أما أن تتجاوز ذلك بحيث تحاول أن توجه نظام السوق الى تحقيق نموذج معين للعدل التوزيعى ، فهذا نوع من التدخل الذى يرفضه هايك والذى سوف يترتب عليه فى رأيه انخفاض حجم الدخول والثروات. والواقع أن منتقدى هايك فى هذا المجال انما يحاربونه على غير أرضه ولو كانوا أمناء مع أنفسهم لركزوا جهدهم فى البرهنة على خطأ تصوراته

---

(١) البدء بمفهوم مسبق للانسان هو فى الواقع ما يميز الفكر الليبرالى بوجه عام فالانسان عند كانط مثلا كائن يتسم باستقلال الارادة ، قادر على التشريع الخلقى وهذا هو ما يميزه عن الكائنات التى توجد فى ذاتها ولا تتجاوز بعد ذلك دائرة التشريعات التى تسنها الطبيعة ، كذلك فان الاقتصاديين الكلاسيكيين الانجليز يأخذون ببعض القوانين الأساسية التى هى جزء من تعريف الانسان عندهم مثل قانون « المجهود الأقل » وقانون « العائد الأعلى » ·· — (المترجم) ·

لانخفاض الدخول والثروات في حـــالة تدخل الدولة وتوجيهها لنظــام السوق ، ولكنهم بدلا من ذلك ركزوا ســـهام نقدهم عليه هو شخصيا لا الى أفكاره ·

ولنعد الآن الى النقطة الحيوية في موضوع دراستنا ونعني بها مكانه الحرية الفردية عند هايك لكي نلاحظ انها ليست نتاجا لتخطيط مسبق . ذلك أن البشر لم يتنبأوا سلفا بالمزايا التي سوف تحققها الحرية لهم ومن ثم قرروا أن تكون هي طريقهم ·· . على العكس من ذلك تماما فلقد نشأت الحرية من الناحية التاريخيـــة بشكل مختلف نتيجة لفقدان الثقة في الحكام مما ترتب عليه وضع القيود على سلطاتهم . وهنا تكشفت مزايا الحرية مما جعل الناس يوسعون من نطاقها . وهكذا بدأت الليبرالية تتطور كنظرية نسقية متكاملة · ولكن ما هي مزايا الحرية ؟ انها السبيل الى التقدم المادى والثقافى كما يجيبنا هايك على هذا السؤال· . غير أن هذه الاجابة تثير بدورها أكثر من تســاؤل . فما الذى يعنيه هايك على وجه التحديد بالتقدم ؟ . وما هي مزايا التقدم ؟ . ولصـــالح من هذه المزايا ؟ ثم وهذا هو الأهم قبل يعني حديث هايك عن مزايا الحرية أنه لا يعدها قيمة في حد ذاتها بغض النظر عن أية مزايا ؟؟ أما اجابة هايك على هذه التساؤلات فتتمثل في أن التقدم الاجتماعي عنده ليس اقترابا من هدف محدد معلوم لأن التقدم لا يتحقق بعمل عقل بشرى يناضـــل باستخدام وسائل معلومة نحو تحقيق غاية معينة ·

وان الأكثر صوابا في رأى هايك أن ننظر الى التقدم باعتباره عملية يتم من خلالها تشكيل وتعديل القدرات العقلية للبشر . وهكذا لا نتغير الامكانات المتاحة لنا فحسب بـــل تتغير كذلك رغباتنـــا وقيمنا بشـــكل مستمر ·

وعلى هذا فليس بوسعنا أن نضع خطة للتقدم . ولا ان نفترض أن التقدم ســـوف يترتب عليه بالضرورة قدر أكبر من الاشـــباع للحاجات أو مدى أوسع للسعادة . لكن هذا ليس هو الأمر المهم . فالمهم حقا كما يؤكد هايك في كتابه « دستور الحرية » هو ألا نعيش على ثمار الماضى وأن نظل نتطلع الى المستقبل ، ذلك أنه من خلال التوجه الى المستقبل يمكن للذكاء البشرى أن يؤكد ذاته[4]. ان التقدم في نهـــاية المطـــاف هو حـــركة من أجل الحركة ·

وهكذا يبـــدو أن الجانب العـــام في التقدم عند هايك يتمثل في التوصل الى معرفة جديدة ، وسواء كنـــا نستهدف النتائج المترتبة عـــلى

هذه المعرفة أو كنا لا نستهدف ذلك فليس بوسعنا فى الحالين الا أن نشارك فى صنع التقدم ٠

وعندما يتعرض هايك لتقييم (١) الحرية الفردية فهو يقيمها من خلال مساهمتها فى تحقيق التقدم بمفهومه الذى سلفت الاشارة اليه أى باعتباره نوعا من المعرفة المتراكمة ، وعلى هذا فلو افترضنا جدلا امكان وجود بشر قادرين على أن يحيطوا بكل شىء علما ، فلن تكون للحرية فى هذه الحالة قيمة تذكر ، فالقيمة الحقيقية للحرية تتمثل فى أنها تيسر لنا سبيل مواجهة ما لانراه وما لانستطيع أن نتنبأ به ٠ ان الحرية ليست قيمة نهائية فى حد ذاتها وانما هى تستمد قيمتها من كونها قوة تدفع بالمجتمع الى الأمام وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفاضل فى مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بها فى كل مجتمع ، ذلك أن الحريات اللازمة للتقدم بشكل حيوى وملح قد لا تكون هى ذلك النوع من الحريات الذى يطلبه عامة الناس لأنفسهم (٢) ، ومع هذا فان المجتمع الذى يشتمل على عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية خير فى رأى هايك من ذلك الذى لا يوجد بين مواطنيه أحد على الاطلاق متمتع بالحرية (٣) ، كذلك فان تمتع عدد كبير من أفراد المجتمع بالحرية الكاملة خير من تمتع كل أفراد المجتمع بالحرية فى حدود معينة (٤) ٠

وعلى الرغم من أننا نستهدف هنا أساسا عرض آراء هايك وليس التعليق عليها ، فاننا لا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذا الجانب

---

(١) حسم مجمع اللغة العربية بالقاهرة الخلاف الذى دار طويلا حول كلمة « تقييم » حيث كان يرى البعض أنها تستخدم استخداما خاطئا وأن صحتها هو « تقويم » بمعنى تبيين القيمة ، وقد أصدر المجمع قرارا يقضى بأن التقييم هو تبيين القيمة وأن هذا الاستخدام صحيح بمقتضى شواهد الاستعمال فى الكثير من نصوص التراث ٠

(٢) توضيحا لفكرة هايك فى هذا المجال نطرح حرية البحث العلمى كمثال للحرية التى لا يطلبها عامة الناس لأنفسهم وان كانت ضرورية للتقدم بالمعنى الذى يقصده هايك ـ (المترجم) ٠

(٣) ، (٤) قد يبدو هايك هنا متناقضا مع ما سبق ذكره من أنه لا يمكن المفاضلة فى مجال الحرية بين مجتمعين على أساس عدد الأفراد الذين يتمتعون بالحرية فى كل منهما ولكن الذى يعنيه فى تصورنا أن أفضلية مجتمع ما لا تتزايد طرديا بنفس نسبة تزايد عدد المتمتعين بالحرية ـ (المترجم) ٠

من آرائه ونرى لزاما علينا أن نتوقف قليلا لكى نسجل ملاحظتين (١) :

الملاحظة الأولى هى أن تصور هايك للحرية الفردية ينطوى على نوع من التناقض ذلك أنه كثيرا ما يتحدث عن الحرية فى مواضع مختلفة من كتاباته باعتبارها قيمة جوهرية ينبغى أن تكون مطلوبة لذاتها فى حين أنه هنا يتحدث عنها باعتبارها أداة للتقدم ، وهو ما يتناقض أيضا مع جوهر الرؤيا الليبرالية .تلك التى تنظر الى كل انسان فرد باعتباره هدفا فى حد ذاته وليس مجرد كائن مرشح لكى يكون أداة من أدوات التقدم ، أما الملاحظة الثانية فهى أننا لا نوافق على ما يقول به هايك من أن المجتمع الذى ينطوى على قدر معين من الحرية لبعض الأفراد خير من ذلك الذى يخلو تماما من الحرية ، ولا نعتقد أن مثل هذه الدعوى واضحة بذاتها ، ذلك أننا اذا افترضنا وجود مجتمع يتمتع بعض أفراده بشىء من الحرية فى حين لا يتمتع الآخرون بأية حريات على الاطلاق ، فان هؤلاء الذين لا يتمتعون بالحرية سوف يطالبون بالمساواة ، وسوف يكون من وجهة نظرهم أن تسلب الحرية من الجميع مادامت لم تمنح للجميع (٢) ، وهم لا شك سيجدون من يتعاطف مع منطقهم هذا رغم أنه مخالف لما يقول به هايك ، وحقا ان هايك قد يستطيع الرد على هذا المثال بأن وجود عدد من الأفراد يتمتعون بالحرية سوف يكون عاملا من عوامل التقدم الذى سوف يستفيد منه الجميع ومع هذا فان هذا الرد لن يقتنع به على الأرجح أولئك الذين حرموا من الحرية وسوف يفضلون المساواة وان ترتب عليها بطء التقدم أو انعدامه وهم فى هذا لا شك غير ملومين .

ولننتقل الآن الى نقطة أخرى من النقاط التى لقيت اهتماما كبيرا من جانب شراح هايك ونقاده والتى تعد فى الواقع من أهم العناصر المكونة لفكره ، تلك هى ما يسميه بضرورة اعمال « المبادىء العامة للسلوك العادل» والواقع أن تناولنا لهذه النقطة سوف يقودنا بالضرورة الى تناول مفهوم هايك وتصوراته للقواعد القانونية بوجه عام ، ولنبدأ أولا بايضاح ما يعنيه بالمبادىء العامة للسلوك العادل حيث نجد أنه ينظر اليها باعتبارها طائفة معينة من القواعد القانونية لازمة فى رأيه لتحقيق التطور بالنسبة لذلك النظام الانبثاقى الذى ينادى به ، وفى ظل هذه القواعد فان كل ما يلتزم به الانسان من القيم وما يحد سلوكه من الضوابط مستمد من

---

(١) الملاحظتان الواردتان هنا للمؤلف أنتونى دى كرسبنى صاحب هذه الدراسة .

(٢) الحجة التى سيقيمون عليها فى هذه الحالة هى « العدل » والعدل قيمة تعلو على الحرية من وجهة نظر البعض — (المترجم) .

مضمون أحكام هذه القواعد دون سواها ، وطبقا لما يقرره هايك في كتاب « فوضى اللغة في الفكر السياسي » فان هذه القواعد العامة تتوجه بأحكامها الى عدد غير معروف من الحالات المستقبلة ، كما تتجه كذلك الى سائر الأشخاص الذين تنطبق عليهم من الملابسات والظروف الموضوعية ما هو موصوف فيها .

والواقع أن هذه القواعد ترسم حدود المجالات الفردية التي تسبغ عليها الحماية بحيث يؤدي هذا الى انبثاق نظام تلقائي لا تحدد منذ البداية غاية بعينها . ولتوضيح الطبيعة العامة والمجردة لهذه القواعد يمكننا أن ننظر اليها باعتبارها طرفا مقابلا للقواعد التنظيمية ، ففي حين تتوجه هذه الأخيرة بخطابها الى أشخاص محددين يستهدفون تحقيق غايات محددة في ظل ظروف محددة بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهونا بهذه الغايات والظروف نجد أن القواعد العامة للسلوك العادل تحدد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية دون أن يرتهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه اليها السلوك ، وفي هذا المجال يلاحظ هايك أن الفرق بين القواعد التنظيمية والمبادىء العامة للسلوك العادل يمكن تشبيهه على نحو تقريبي بالفرق بين قواعد القانون العام ـ وقواعد القانون الخاص . فالقانون العام ينصرف الى تنظيم الجهاز الحكومي كما ينصرف الى تلك المعاملات التي تكون الدولة بما تملكه من سلطة طرفا فيها ، وهو يقتصر على ذلك دون أن يتعداه إلى سائر المعاملات بين الأفراد ، وتلك الأخيرة وحدها هي التي تمثل موضوع القانون الخاص الذي هو في الواقع أكثر عمومية ، كما أنه في غالب الأحيان تقنين لتلك القواعد في المعاملات التي نشأت بين الناس بطريقة تلقائية . وأنه لمن العلامات المميزة للمجتمعات الليبرالية أن الفرد لا يمكن تقييد سلوكه الا بما تقتضيه طاعة القانون سواء العام أو الخاص ، ومع هذا فان القرن الأخير قد بدأ لسوء الحظ يشهد اتجاها متزايدا نحو استبدال القواعد التنظيمية بقواعد القانون الخاص والجنائي بشكل مطرد . ويرجع هذا الاتجاه الى تزايد ادراك الأجهزة التشريعية ووعيها بأن فرض قواعد قانونية موحدة على جميع الأفراد من شأنه أن يؤدي الى نتائج متباينة في الحقيقة طالما أن الأفراد أنفسهم متباينون في الواقع . وقد ترتب على هذا الاتجاه المتزايد لاحلال القواعد التنظيمية محل القواعد العامة الموحدة للسلوك نتائج خطيرة بالنسبة للحرية والتقدم الاجتماعي . ذلك أن الاتجاه الجديد يستهدف تحقيق نتائج بعينها لكل فئة بعينها من البشر وهو الأمر الذي يعني تكريس أنماط معينة من العدل التوزيعي والترويج لها وهو ما سيترتب

عليه بالتالى أن يحل نوع معين من النظام الموجه محل النظام القائم على التلقائية والتوازنات ذات الطابع اللاشخصى .

ومن خلال السطور السابقة يتبين لنا بوضوح (وسوف يتبين بوضوح أكثر فى السطور اللاحقة) ان آراء هايك وتصوراته القانونية ليست فى حقيقتها دراسات فى القانون بمقدار ما هى دراسات عن القانون، أى أنها ما يمكن لنا أن نسميه بما وراء القانون أو « ما بعد القانون » (١) ، من هنا يهتم هايك اهتماما خاصا بابراز الفارق بين قواعد القانون عموما وبين تلك القواعد القانونية التى ينطوى عليها قانون معين ، فقواعد القانون لا تتعلق بتنظيم حالات معينة وبيان الحكم الواجب التطبيق على كل حالة من هذه الحالات ، ولكنها تتعلق ببيان ما ينبغى أن تكون عليه القواعد القانونية وبعبارة أخرى فان قواعد القانون تتولى تنظيم وضبط القانون فى حين يقوم القانون بتنظيم وضبط المجتمع ، ويلاحظ أن هذه التفرقة التى يقيمها هايك بين قواعد القانون بوجه عام والقواعد القانونية التى قد ينطوى عليها تشريع معين ليست تفرقة نظرية خالصة اذ أن لها فى الواقع أهمية عملية كبرى تتضح مثلا فى النظر الى القرارات التى قد تتخذها حكومة معينة ، ذلك أنه يكفى لوصف مثل هذه القرارات بأنها قرارات مشروعة اذا كانت مطابقة تماما للتشريعات التى صدرت وفقا لها ، فى حين أن هذه التشريعات ذاتها قد تكون مخالفة لقواعد القانون أى أنها مخالفة لتلك القواعد التى تحدد ما ينبغى أن تكون عليه القوانين (٢) .

---

(١) الفارق بين دراسة القانون ودراسة ما وراء « هو بذاته الفارق العام بين دراسة العلم وفلسفة العلم ، ففى حين تنصب دراسة أى علم من العلوم على دراسة موضوعاته مباشرة ، تنصب دراسة فلسفة ذلك العلم على دراسة المشكلات العامة التى تواجه هذا العلم وهو يدرس موضوعاته وبعبارة أخرى فان فلسفة العلم حديث عن العلم وليست حديثا فى موضوعات العلم ، ولهذا توصف فلسفة العلم بأنها لغة من الدرجة الثانية باعتبار أن عبارات العلم هى اللغة ذات الدرجة الأولى ، ويعبر عن الدرجة الثانية بالمقطع اليونانى ميتا Meta وترجمته العربية ما وراء أو ما بعد فيقال مثلا ميتابوليتيقا أى ما وراء علم السياسة أو ميتا ايتيقا أى ما وراء علم الأخلاق ، وقد نبع هذا التعبير الاصطلاحى قياسا على استخدام « فيزيقا » و « وميتافيزيقا » مع فارق هام هو أن الميتافيزيقا ليست هى بالضبط فلسفة علم الفيزيقا فقد استقر مصطلح الميتافيزيقا تاريخيا ليعنى دراسة الوجود ككل — (المترجم) .

(٢) تذكرنا هذه التفرقة بتفرقة أرسطو ما بين العدل العام والخاص . ففى حين يتحقق العدل العام بمجرد الالتزام النزيه والمحايد بما تقرره قاعدة قانونية معينة ، فان العدل لا يكتمل الا بأن تكون القاعدة المطبقة عادلا أصلا ، وهذا هو ما يقرره العدل الخاص . فى بيان هذا انظر كتابنا سالف الذكر ص ١٩ وما بعدها .

والآن ما هي قواعد القانون ، وبعبارة أخرى ما هي تلك الخصائص التي ينبغي أن تتحقق في أية قاعدة قانونية معينة ؟ ان هايك يجمل هذه الخصائص في ثلاثة ملامح أساسية هي التعميم والتوكيد والمساواة ، فالقاعدة القانونية ينبغي أولا أن تكون قاعدة عامة بمعنى أنها لا تشير الى تفاصيل بعينها وانما يتحدد مجال انطباقها بتحقق مجموعة من الشروط المجردة التي لا ترتبط بأشخاص أو أشياء محددة بالذات ، وهذه السمة تذكرنا بما كان ينادي به روسو من أن القوانين تنصرف الى جوهر الموضوع والى الشكل المجرد للوقائع ولا تنصرف قط الى أشخاص أو افعال محددة بذاتها • أما السمة الثانية من سمات القوانين فهي التوكيد ، بمعنى أن الأحكام التي تنطوي عليها القوانين أحكام مؤكدة وهو الأمر الذي يترتب عليه أن يكون في وسع أي شخص أن يتنبأ سلفا وبقدر معين من الثقة بالحكم الواجب التطبيق بالنسبة لواقعة بعينها ، وصحيح أن التنبوء القاطع بأحكام المحاكم في جميع الحالات هو أمر صعب التحقيق من الناحية العملية ، الا أن هذا لا يحول دون القول بأن القاعدة القانونية السليمة تتيح دائما قدرا كبيرا من التأكد حول طبيعة الحكم المتوقع صدوره في واقعة معينة معلومة •

أما السمة الثالثة من سمات القوانين — وهي المساواة — فتتمثل في ضرورة تطبيق ما تقضي به القوانين على جميع أفراد المجتمع سواء بما في ذلك الحكام ، ومع هذا فان هذه السمة لا تتنافى مع القول بضرورة التمييز في أحكام القوانين طبقا لوجود خصائص معينة فيمن يتجه اليهم خطابها كأن يكون هؤلاء من الأحداث تحت سن معيّنة أو أن يكونوا من النساء • ان هذا النوع من التميز لا يمكن اعتباره نوعا من التعسف أو الاخلال بمبدأ الحياد والمساواة طالما أنه يراعي ظروفا بعينها وطالما أنه لا يتجه الى محاباة البعض طبقا لقوتهم أو سطوتهم •

وتبقى بعد ذلك مجموعة أخرى من الخصائص التي تتسم بها قواعد القانون في رأي هايك منها أن القوانين في غالبيتها ذات طبيعة سلبية وينبغي أن تكون كذلك كلما أمكن ، ذلك أن القوانين تنهانا عن أفعال معينة ينبغي أن نتجنبها وليست مهمتها أن تقرر لنا ما نفعله ، صحيح أن هناك استثناءات على ذلك ، تتمثل في القوانين الضريبية ، مثلا ، لكن الاتجاه العام للقوانين ينبغي أن يتجه الى تحديد دائرة عدم الفعل ولا ينبغي له أن يتجه الى تحديد دائرة الفعل المحدد ، فاذا ما اتجه اليها فان هذا هو الاستثناء الذي لا يجوز التوسيع فيه ، ومن هذه الخصائص كذلك أن القواعد القانونية وهي تكفل نطاقا معينا من الحماية لكل فرد فهي ينبغي

أن تكفل في الوقت ذاته مصلحة المجتمع ككل في النمو والتقدم التلقائي ، ويترتب على هذه الخاصة خاصـــة أخرى تتمثل في أن قواعد القانون لا ينبغي أن تتجه بأية حال من الأحوال الى تحقيق نمط معين من العدل التوزيعي ، فلا ينبغي أن يتدخل المشرع بحيث يضع ــ مثلا ــ حدودا عليا للثروات يحظر على الأفراد تجاوزها ٠

وأخيرا فانه لا يمكن اعتبار أية قاعدة قانونية معينة ٠٠ واحدة من المبادىء العامة للسلوك العادل بالنظر اليها وحدها وبشكل مستقل عن النسق التشريعي القائم بأكمله ، اذ لابد أن تتآزر سائر القواعد القانونية المتسمة بالخصائص السابقة حتى تكون فيما بينها مبادىء عامة للسلوك العـادل ٠

يتبقى بعد ذلك السؤال العام « ما العلاقة بين آراء هايـــك في القانون وبين تصوره للحرية الفردية ؟ » والجواب على هذا السؤال أن هذه الآراء في القـانون تتسـق مع تعريفه للحرية الفردية الذى سلفت الاشـارة اليه (١) وهكذا فان كل فرد في المجتمع يكون متمتعا بحريتـه الفردية عندما يطيع تلك القواعد القانونية المتسمة بالخصائص الشكلية والمجردة التى أشرنا اليها ، اذ أنه في هذه الحالة لا يكون مذعنا لارادة شخص سواه وانما يكون ملتزما بالارادة الموضوعية للقانون ، متمثلة في نصوص قواعده ٠ وحقا ان هذه النصوص قد تمنعه من القيـام بأفعال معينة لكنها لا تفرض عليه فعل شيء محدد بالذات ، وهي في هذا تكفل له حماية مجاله الخاص كما تكفل حماية مجال سواه ، في الوقت الذى تكفل فيه للمجتمع ككل امكانية النمو والتطور التلقائي ٠ وقد حدا هذا المفهوم ببعض شراح هايك الى الاعتقاد بأنه من أنصار مذهب « دعه يعمل ٠٠ دعه يمر » وأنه من خصوم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادى للأفراد ، وهو فهم بعيد كل البعد عن الموقف الحقيقي لهايك ، فهو يرى أن تدخل الدولة في المجال الاقتصادى تدخل ضرورى ومطلوب لضـــمان النمـــو التلقائي للنشاط الاقتصـــادى وللحيلولة دون قيام قوى معينــــة كالاحتكارات والتكتلات من شأنها أن تعطل المسار التلقائي للتطور وتوجيهه وجهة معينة تحقيقا لمصالحها الخاصة » (٢) ٠

---

(١) راجع سابقا ص ٤٢ ٠

(٢) نزيد هذه النقطة توضيحا بقولنا أنه اذا كان هايك يدعو الى التطور التلقائي فسوف يكون متناقضا مع نفســه اذا دعا الى رفع الدولة تماما عن توجيه النشــاط الاقتصادى واعطاء هذه السلطة التوجيهية الى قوة احتكارية هي أشبه ما تكون بدولة جديدة في المجال الاقتصادى ٠

ليوشتراوس
وصحوة الفلسفة السياسية

بقلم : يوجين ف. ميللـــر

يحتل ليوشتراوس مكانة لا يكاد يدانيــه فيهــا واحد من مؤرخى الفلسفة السياسية المعاصرين ، وذلك بفضل دراساته العديدة التى تتسم بعمق الرؤية وشمول النظرة ، والواقع أن من النادر ، بل لعل أحداً من المؤرخين على الاطلاق لم يستطع أن يقدم مثل هـــذا الكم الكبير من الدراسات المتعمقة التى قدمها شتراوس والتى شملت أفلاطون ــ زينوفون ــ ابن ميمون (١) ــ الفارابى ــ مارسيليو بادوا كـــما شملت من بين المحدثين ماكيافيلى ــ هوبز ــ اسبينوزا ــ لوك ــ روســـو ــ بيرك ــ نيتشه .

ورغم كل هذا العطاء الواسع الذى قدمه شتراوس فان فضله على الفلسفة السياسية لا يقتصر على أعماله وحدها ، فلقد تأثر به عدد من

---

(١) ابن ميمون أو « مايمونا نيدس » كما يطلق عليه الأوربيون هو الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون الذى عاش ما بين عامى ١١٣٥ و ١٢٠٤ الميلاديين ، والذى عنى بالتوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومقتضيات العقيدة الدينية وذلك من خلال تفسيرات خاصة للتوراة وقد عنى ابن ميمون بدراسة آراء المتـــكلمين حيث خلص الى رفض منهجهم مؤكداً أن الفلسفة ــ لا علم الكلام ــ هى التى يمكن أن تقودنا الى المعرفة بالذات الالهية وبحقيقة العالم ومن أهم مؤلفات موسى بن ميمون كتاب موريه نيفوخيم (دلالة الحائرين) الذى ظل الفلاسفة المدرسيون فى العصور الوسطى من أمثال الاكوينى يدرسونه من خلال ترجمته اللاتينية باعتباره واحداً من أهم المراجع الفلسفية ، كما لقى هذا الكتاب حفاوة من بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال سبينوزا وليبنتز .. ــ (المترجم) .

الدارسين الذين جاءوا بعده ، وساروا على نهجه المتميز فيما قدموه من دراسات عن هؤلاء الفلاسفة السالف ذكرهم وغيرهم من أعلام الفلسفة السياسية في العالم الغربي ، بحيث تعتبر انجازاتهم في هذا المجال امتدادا لانجازات شتراوس ، وبحيث يكون فضلهم مردودا الى فضله بشكل أو بآخر ·

والواقع أن دراسات شتراوس لأعلام الفلسفة السياسية ليست مجرد دراسات فردية منفصلة لهذا الفيلسوف أو ذاك ، ولكنها طرح لتاريخ الفلسفة السياسية بأسره من خلال رؤية نقدية واعية · وما دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك مناسبة معينة ينفذ من خلالها الى طرح ما يطرحه من قضايا ومشكلات ، كمشكلة الحق الطبيعي أو مشكلة « العقل والوحي » أو « التعليم في المجتمع الديموقراطي » · وهكذا قدم شتراوس تفسيرات باهرة لأرستوفانيس ولوكريتياس في معرض تناوله للفلسفة والشعر ولثوسيديدس في معرض تناوله للفلسفة والتاريخ ، ولماكس فيبر في معرض تناوله لعلم الاجتماع المعاصر ·

واذا جاز لنا أن نتنبأ ، فان العقود القادمة من السنين سوف تشهد تأثيرا متزايدا لاعمال شتراوس على الدراسات الفلسفية ، بل لعل هذه الأعمال سوف تصبح هي الموجه الرئيسي لتلك الدراسات · وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من أعمال شتراوس يتمثل في شرح عظماء الفلاسفة القدامى ، الا أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه مجرد شارح للتراث وأنه مدفوع الى ذلك بعشقه للماضي أو رغبته في جمع المقتنيات الأثرية ، على العكس من ذلك تماما ، فان شتراوس نفسه لا يفتأ وفي مناسبات عديدة يعبر عما يشعر به من الأسى البالغ نتيجة لأن منهج العرض التاريخي للفلسفة السياسية قد حل محل الفلسفة السياسية ذاتها ، وهكذا فقد تبوأ الشراح الخلص في رأيه مقاعد المبدعين الخلص ، وهو الأمر الذي يعني في تصوره أن الفلسفة السياسية قد دب اليها الهمود والانحلال ·

وعلى هذا فان علينا أن ننظر الى شروح شتراوس للفلاسفة القدامى باعتباره فيلسوفا مبدعا وأصيلا وليس مجرد مؤرخ للفلسفة ، وان ما يفعله شتراوس في هذا السياق لا يختلف كثيرا عما فعله فلاسفة كثيرون قبله من بينهم أفلاطون الذي اختار المحاورات لتكون هي الشكل الملائم لتوصيل أفكاره ، غير أن أقرب الفلاسفة القدامى الى هذا النهج الذي انتهجه شتراوس هو الفارابي ، ذلك أن الفارابي فيما يحدثنا

شتراوس كان يرتدى قناع المؤرخ ليتحصن به من الشبهات والمساءلات التى قد يجرها عليه افصاحه المباشر عن آرائه ، وهكذا عرض الفارابى لافلاطون على نحو ينم عن ايمـــانه بازاء افلاطون وان لم يعـــلن ذلــك صراحــــة .

وعلى هذا فقد حذا شتراوس حذو الفارابى فى طريقة التأليف وارتدى بدوره قناع المؤرخ لكى يضرب عصفورين بحجر واحد ، فهــــو يشرح آراءه الخاصة من خلال شرحه لأعمال الفلاسفة الذين يتعرض لهم فى الوقت ذاته ، ومع هذا فان محاولة استكشاف الأفكار الخاصة بشتراوس انما هى محاولة جد شاقة ومضنية ، فهى تستلزم أولا التعرف على وجهة نظر شتراوس فى أصول ومبادىء التأليف الفلسفى ، ثم هى تستلزم بعد هذا النظر فى سائر مؤلفاته فى ضوء هذه المبادىء والأصــــول ثم هى تستلزم ثالثا النظر فى النصوص الأصلية لأعمال الفلاسفة الذين تناولهم شتراوس بالدراسة من وجهة نظره الخاصة ، وهذا كله جهد تقصر عنه بكثير غاية هذا المقال الذى ما هو الا خطوة متواضعة نحو التعرف عــلى الفكر السياسى لشتــــراوس . وعلى هـــذا سنحصر بحثنا فيما كتبه شتراوس عن الفلسفة السياسية بشكل مباشر ، ثم سوف نحاول أن نتبين الى أى حد تنطبق مفاهيمه على كتاباته ونبدأ بأن نشير الى أن شتراوس يحرص على تحديد المقصود بالفلسفة السياسية باعتبارها نمطا متميزا من الفكر السياسى له ملامحه الخاصة ومن ثم نجده فى مقال له بعنوان « ما هى الفلسفة السياسية » يعرفها بأنها تلك المحاولة الحقيقية لمعرفــة الطبيعة السياسية للأشياء ولمعرفة النظام السياسى الفاضل » ومن هذا التعريف يتبين أن هناك ثلاثة متطلبات ينبغى أن تتوفر فى الفكر السياسى حتى يمكن اعتباره فلسفة سياسية ، فلا بد أولا أن يكون هناك ثمة جهد حقيقى من أجل المعرفة . وهنا يتوقف شتراوس عند كلمة المعرفة ... لكى يسجل أن أى فكر سياسى لا يهتم بالفارق بين مجرد الرأى أو الاعتقاد وبين المعرفة لا يمكن اعتباره فلسفة سياسية ويلاحظ أن شتراوس هنا يتابع نهج سقراط الذى كان ينظر الى الفلسفة عموما باعتبارها صعودا من الاعتقاد الى المعرفة ، تلك التى تتسم بأنها عقلية وصادقة ونهائية . وحتى اذا نظرنا الى مستوى الحياة السياسية العملية لوجدنا أن القادة السياسيين الأفذاذ كثيرا ما تكون لهم آراء متعمقة نافذة ، لكن هــــذه الآراء لا يمكن اعتبارها فلسفة سياسية حتى لو انطوت ضمنا على بعض الفروض الفلسفية ، وهى لا تعتبر كذلك لأنهــا لا تحــاول تعمق تلك الفروض ، ووضعها فى محك النقد والتحليل ؛ وتجريدها مما يرتبط بها

من مشكلات جزئية ترتبط بمكان وزمان معينين بحيث لا تبقى الا المبادىء الشاملة التى تتجاوز حدود الـ « هنا » و « الآن » ، وعلى هذا فان الفلسفة السياسية هى محاولة دائبة وواعية قدر ما هى متماسكة وصارمة لاحلال المعرفة محل مجرد الرأى أو الاعتقاد ، وهنا يثور السؤال : ما الذى تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد ؟ وجواب شتراوس على هذا السؤال أن الفلسفة بوجه عام هى بحث فى طبيعة الأشياء ، ومن ثم فان الفلسفة السياسية باعتبارها فرعا من الفلسفة هى بحث فى طبيعة الأشياء السياسية فاذا ما تساءلنا عن تعريف الأشياء السياسية كان جواب شتراوس أنها تلك الأمور التى ما كانت لتصبح واردة لولا وجود الظاهرة السياسية والحياة حافلة بالعديد من الأمثلة لهذه الأمور التى يعايشها كل مواطن عادى كالضرائب ، والبوليس ، والقوانين ، والمحاكم ، والحرب ، والسلام ، والهدنة ... الخ .

ان صاحب الرأى السياسى ينظر الى كل شىء من هذه الأشياء فى خصوصيته الخاصة ، أما الفلسفة السياسية فهى تحاول النظر الى الكل الشامل أو بعبارة أخرى الطبيعة النهائية لكل هذه الأشياء .

ان الفيلسوف السياسى لا يكتفى بأن يتساءل ما العدل ، أو ما القانون ، ولكنه يتجاوز هذه الجزئيات لكى يتساءل ما الذى يعد ذا طبيعة سياسية ؟ أو ما هى حدود النطاق الذى ينتمى اليه كل ما هو سياسى ، أو ما هى صلة الحياة السياسية بالكل الأشمل ؟

ان هذه الأسئلة وأمثالها تستهدف فهم طبيعة الأمور السياسية وبعبارة أخرى فهى تستهدف معرفة ما الذى يميز ما هو سياسى عما هو غير سياسى ، ومع هذا فلئن كانت معرفة طبيعة الأشياء السياسية شرطا ضروريا لقيام الفلسفة السياسية الا أن هذا الشرط الضرورى ليس شرطا كافيا لقيامها ، ذلك أنها تستهدف فى نفس الوقت هدفا أساسيا آخر هو التعرف على ملامح النظام الفاضل وهذا هو فى الواقع ما يميز الفلسفة السياسية باعتبارها نشاطا ذا طابع شبه عملى عن النظرية السياسية التى هى نوع من التأمل النظرى الخالص . والواقع أن البحث فى ماهية المجتمع الفاضل أو النظام السياسى الصائب لا ينشأ عادة من مجرد الرغبة فى التأمل النظرى ، وانما تفرضه ضرورات عملية وملحة . ان القادة السياسيين فى ممارساتهم العملية انما ينطلقون فى حقيقة الأمر من خلال تصوراتهم للمجتمع الفاضل أو النظام الأمثل ، والواقع أننا حينما نضع هذه التصورات موضع الفحص والتحليل والنقد فاننا نكون قد

بدأنا الاقتراب من دائرة المعرفة وابتعدنا في الوقت ذاته عن دائرة الرأى او الاعتقاد الشخصى ، وهكذا يتضح أن العمل السياسى هو بداية الفلسفة السياسية باعتبار أنه ينطوى دائما على توجه ضمنى نحو التعرف على طبيعة المجتمع الصالح الذى هو الخير الأقصى فى مجال السياسة .

فاذا ما شئنا أن نجمل ما سبق فى عبارة وجيزة فان الفلسفة السياسية فى صميمها وكما يراها شتراوس نمط من المعرفة وهذا هو اول العناصر المكونة لها ثم هى بعد ذلك تدور حول التعرف على طبيعة الأشياء السياسية وهذا هو ثانى عناصرها وأخيرا فهى فى الوقت ذاته محاولة للتوصل الى معايير النظام السياسى الفاضل وهذا هو ثالث عناصرها ومتطلباتها وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة هى أن الفلسفة السياسية فرع من الفلسفة . لهذا فانها أولا وقبل كل شىء معرفة فلسفية شأنها فى ذلك شأن آية معرفة فلسفية أخرى بمعنى أنها ينطبق عليها ما ينطبق على الفلسفة بوجه عام من أنها فى المقام الأول طريقة للتناول بمعنى أنها حين تستهدف التعرف على طبيعة الظواهر السياسية فهى لا تكتفى بالتفسيرات المباشرة القريبة ولكنها تصل الى أعمق أعماق الجذور ، وعلى هذا فان الفلسفة السياسية يمكن تعريفها ببساطة بأنها التناول الفلسفى للظواهر السياسية . ومع هذا فان شتراوس يشير الى معنى آخر مقابل تماما لهذا المعنى وان كان لا يقل عنه أهمية ذلك هو أن الفلسفة السياسية يمكن أن ينظر اليها باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة أو أنها هى المدخل السياسى الى الفلسفة والواقع أن التباين بين هذين الطرفين المتقابلين فى النظر الى الفلسفة السياسية (مرة باعتبارها نوعا من لتناول الفلسفى للسياسة ومرة باعتبارها نوعا من التناول السياسى للفلسفة) يقودنا بالتالى الى منظورين متقابلين فى تبرير وجود الفلسفة السياسية اذ أنها يمكن تبريرها تارة على نحو يؤكد قيمة الظواهر السياسية كما يمكن تبريرها على نحو يؤكد قيمة الفلسفة ذاتها ، وانطلاقا من المنظور الأول فان مبرر وجود الفلسفة السياسية هو أن الظواهر السياسية لها من الأهمية والتميز الخاص ما يبرر أن تهتم بها الفلسفة اهتماما خاصا من خلال فرع متميز من فروعها هو الفلسفة السياسية أما من خلال المنظور الثانى فان مبرر قيام الفلسفة السياسية هو البرهنة على أهمية الفلسفة وما يمكن أن تسهم به فى مجال هام هو الحياة السياسية .

ذلك بايجاز هو مفهوم شتراوس للفلسفة السياسية . فاذا انتقلنا الى دراساته التى أرخ فيها لعدد كبير من الاعلام فى هذا المجال وجدنا أن

هذا المفهوم الذى طرحناه هو الموجه الرئيسى لهذه الدراسات وعلى سبيل المثال فقد استطاع شتراوس انطلاقا من هذا المفهوم أن يقدم دعما قويا لوجهة النظر التقليدية التى ترى أن سقراط هو الرائد الحقيقى للفلسفة السياسية فى العالم القديم ، وأن أعماله هى التى مهدت السبيل لمن جاءوا بعده ، ذلك أننا اذا طبقنا على أعمال سقراط تلك المعايير التى طرحها شتراوس لوجدنا أنها :

١ ـ سعى الى المعرفة الحقيقية ·

٢ ـ استهداف للتعرف على طبيعة الظواهر السياسية ·

٣ ـ محاولة لاستكشاف ماهية النظام السياسى الأمثل ·

ثم تطورت الفلسفة السياسية فى صورتها الكلاسيكية بعد سقراط على يد أفلاطون وأرسطو ثم على أيدى الفلاسفة اللاحقين كالرواقيين وشيشرون ، كما نقلها الى العصور الوسطى الفلاسفة المسلمون واليهود والمسيحيون الاسكولائيون (١) ·

ولعل أهم أسهامات شتراوس فى احياء التراث القديم للفلسفة السياسية تتمثل فى دراساته المستفيضة لأولئك الذين عاصروا سقراط من أمثال أرستوفانيس وزينوفون وأفلاطون ·

لقد حمل أرستوفانيس بأسلوبه الشعرى حملة شعواء على آراء سقراط منددا به وبغيره من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالمسائل السياسية !!

أما زينوفون وأفلاطون فقد كان عرضهما لآراء سقراط يبدو كأنه معارضة مقصودة لوجهة نظر أرستوفانيس ، ذلك أنهما عرضا لآراء سقراط على نحو يؤكد وجهة النظر المأثورة عنه وهى أنه كان رائدا للاهتمام بالمسائل السياسية وليس واحدا من الذين تجاهلوها كما وصفه أرستوفانيس ، فضلا عن ذلك فقد كان بوجه عام رائدا للاهتمام بكل ما فى الانسان من جوانب انسانية (النبل ـ العدالة ··· الخ) ، ويرى

---

(١) الاسكولائيون أو المدرسيون هم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى الذين اهتموا بالتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الارسطية ، ووصفهم بالمدرسيين راجع الى تلك التسمية التى أطلقها عليهم الفلاسفة الانسانيون فى عصر النهضة تحقيرا من شأنهم وادانة لطابع التبعية التى اتسمت بها فلسفتهم التى لم تكن فى رأى الانسانيين أكثر من مقررات دراسية تدرس فى المدارس ـ (المترجم) ·

شتراوس انه من الصعب أن نقطع بأن أيا من الصورتين السابقتين هي التي تتطابق مع سقراط التاريخي وهل هي الصورة التي رسمها لـه أرستوفانيس أم الصورة التي رسمها له زينوفون وأفلاطون ، ومع هذا فان من الجائز جدا فيما يرى شتراوس أن يكون هذا التباين ما بين سقراط الأرستوفاني وسقراط الزينوفوني الأفلاطوني راجعا الى تباين حقيقي في شخصية سقراط وتطور أفكاره ما بين مرحلة الصبا والشباب وبين مرحلة الكهولة والنضج وهي تلك المرحلة التي تبلورت فيها الاهتمامات الخلقية والسياسية لدى سقراط ٠

اننا اذا حكمنا على سقراط في ضوء كتابات أفلاطون وزينوفـون وأرسطو لوجدنا أنه قادر على تناول الأمور السياسية والانسانية بمقتضى فهمه المتميز للطبيعة ٠ لقد كان السابقون عليه (١) يفهمون الطبيعة على أنها المصدر الأول أو العنصر الأساسي الذى تتكون منه سائر الموجودات باستثناء البشر ، أما سقراط فهو يفهم الطبيعة باعتبارها الجوهر أو الماهية التي تميز كائنا عن آخر وليس مجرد العنصر أو العناصر الأولى التي يتكون منها ، وعلى هذا فان طبيعة شيء ما لا تتجلى ولا تتبدى الا عندما يتكامل وجوده ، ومن ناحية أخرى فان الكون ككل يتكون من أشياء شتى لكل منها طبيعته الخاصة ، وما سعي الفيلسوف الى المعرفة الا محاولته التعرف على جوهر كل شيء من هذه الأشياء وكيف تتصل مكونات الكون بعضها بالبعض ، من هنا يمكن أن ننظر الى موقف سقراط من الظواهر السياسية فما هي الا من موجودات يتألف منها الكون من بين ما يتألف منه،وينبغي على الفيلسوف الحقيقي أن يسعى الى معرفة جوهرها في اطار علاقتها بالكـل الأشـــمل ٠

لقد استطاع شتراوس أن يوضح أن سائر تعاليم الفلسفة السياسية الكلاسيكية انما تعتمد على تصور سقراط لأن طبيعة أي شيء لا تتجلى الا من خلال اكتماله ، وعلى سبيل المثال فان طبيعة الانسان تتجلى في اكتمال روحه ، والروح هي النفس الانسانية التي تتسم بالنطق والعقل ٠ وعلى هذا فان الخير بالنسبة للانسان هو أن يحيا حياة عقلية بمعنى أن يسود عقله باقي مكوناته وأن تكون أفعاله دائما صادرة عن بصيرة عقلية ، كذلك على مستوى المجتمع السياسي فان فضيلته تتمثل في أن يسوده العقل بمعنى أن يتولى الحكم فيه أولئك الذين أوتوا الحكمة ، وسواء تم هذا بشكل مباشر بمعنى أن يتولى الحكماء الحكم مباشرة ، أو تم بشكل غير مباشر بمعنى أن يخضع المجتمع لتلك القوانين التي سنها الحكماء ،

---

(١) من أمثلتهم طاليس – انكسيمنيس – انكساجوراس – (المترجم) ٠

ففى الحالين يكون الشيء فى نصابه ويكون الحكماء فى المجتمع بمنزلة العقل من الانسان الفرد ، وهذا هو العدل أو الخير ، وهكذا خلص الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون الى أن العدل أو الخير هو أمر مرجعه الى الطبيعة وليس الى الاتفاق أو مجرد المواصفات ·

ومن الجدير بالذكر فى هذا المجال أن التمييز الذى يقيمه شتراوس بين الفلسفة السياسية كمحاولة للتعرف على طبيعة الأشياء السياسية وبينها كمحاولة للتعرف على نظام الحكم الصالح انما يلعب دورا كبيرا فى تناوله لفلاسفة السياسة الكلاسيكيين ، ويتضح هذا الدور فى معارضته للرأى الذى طرحه بعض الشراح المعاصرين لمحاورة الجمهورية على أنها دعوة ضمنية الى الاصلاح السياسى ، وفى رأيه أن محاورة الجمهورية ليست دعوة الى التغيير أو الاصلاح وأنها ليست نموذجا للدولة المثالية مطروحا لكى يحتذى به ، ولكنها نوع من التأمل النظرى الخالص الذى يوضح مجال الفلسفة الخلقية والسياسية بوجه عام ، انها وكما لاحظ شيشرو من قبل نوع من استكشاف الطبيعة السياسية لدولة المدينة ، تلك التى تقابل الطبيعة الخلقية لدى الانسان ، وان تعذر اقامة هذه الدولة الافلاطونية من الناحية العملية ليس أمرا غائبا عن ذهن أفلاطون ، بل انه يتعمد عمدا فيما يرى شتراوس أن يقدمها لنا مثالا يتعذر تحقيقه لكى ننصرف بجهدنا الى مجرد تأمل المقومات الأساسية لهذا المثال ، ولكى نتعرف لمجرد المعرفة على طبيعة الدولة والانسان ، وفى هذا الخصوص يؤكد شتراوس فى أكثر من موضع من كتاباته أن فلاسفة السياسة الكلاسيكيين كان لديهم من الوعى العملى ما يجعلهم يدركون بوضوح أن قيام الدولة فى عالم الواقع يعتمد على كثير من العوامل التى تتجاوز أحلام الفلاسفة ، بل ان من الدول ما يقوم نتيجة للصدفة المحضة التى لا يحكمها منطق فلسفى ، لهذا نجد أنهم قد ركزوا جهودهم العملية حيثما وجدت هذه الجهود فى محاولة اصلاح عيوب الانظمة القائمة فعلا وليس فى محاولة اقامة دولة مثالية خالصة ·

●●●

ثمة خط واضح يرسمه شتراوس للفصل ما بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى ازدهرت بصورة أو بأخرى ابان العصور الوسطى وبين الفلسفة السياسية الحديثة ، وهو فى الوقت ذاته يقسم الفلسفة السياسية الحديثة الى ثلاث موجات حيث تبدأ الموجة الأولى بأعمال

ماكيافيلي الذى يعده شتراوس مؤسسا للحداثة (١) ، وتستمر هـــذه الموجة الى القرن الثامن عشر حيث تواجه للمرة الأولى أزمتها التى نبعت من خلال الانتقادات التى وجهها جان جاك روسو الى نظريات هوبز ولوك . ومن ثم تبدأ الموجة الثانية التى تمثلت ذروتها فى الفكر السياسى الذى طرحه كانط وهيجل ، وتستمر هذه الموجة لتواجه بدورها أزمتها من خلال أوجه النقد التى وجهها نيتشه الى المثالية الألمانية ، وهكذا تبدأ الموجة الثالثة التى ما تزال قائمة الى آيامنا هذه ٠

لقد سار المحدثون على نهج سقراط فى النظر الى الفلسفة السياسية على أنها محاولة معرفة الأمور السياسية ومعرفة النظام الأمثل للحكم ، لكنهم مع هذا يختلفون عنه اختلافا جذريا فى نظرتهم الى مضمون الفلسفة السياسية ومنهجها ويتضح هذا مما يلى :

١ ــ ظل المحدثون يحتفظون بالتفرقة السقراطية بين مجرد الاعتقاد وبين المعرفة الحقيقية ، لكن المعرفة لم تعد لديهم تأملا من أجل التأمل ، ولا سعيا الى الحقيقة فى ذاتها بل اتجهت الى تحقيق أغراض عملية ، وهذه السمة لا تصدق على المعرفة السياسية وحدها ، ذلك أن سائر انماط المعرفة الانسانية قد أصبحت لدى المحدثين تستهدف زيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وتوجيهها الى ما يحقق له قدرا أكبر من الرفاهية واشباع الحاجات ٠ هكذا امتزج لديهم النظـــر بالعمل وامتد هذا الامتزاج ليشمل سائر المجالات بما فيها فلسفة السياسة ٠

٢ ــ واصل المحدثون من فلاسفة السياسة الاهتمام بمعرفـــة طبيعـــة الظواهر السياسية باعتبارها مهمة أساسية من مهام أية فلســـفة سياسية أصيلة ، ومع هذا يلاحظ أنهم بوجـــه عام يؤمنون بأن الطبيعة لا تنطوى على فروق كيفية بمعنى أنهم يوحدون بين ما هو « مادى » وما هو « طبيعى » ، ومن ثم فقد حدا بهم هذا الموقف الى الشك فى أن الظواهر السياسية بل والظواهر الانسانية عموما تشغل مكانا متميزا فى الكون ، وهو الأمر الذى يعد هدما للأساس الذى أقام عليه سقراط نقده للسابقين عليه ٠

---

(١) يلاحظ هنا ان شتراوس كان فى بداية الأمر يعتبر توماس هوبز مؤسســـا للفلسفة السياسية الحديثة حيث كانت مفاهيمه عن الحق الطبيعى والقانون الطبيعى تمثل هدما أساسيا للتصورات الكلاسيكية ثم عاد شتراوس بعد ذلك ليؤكد أن ماكيافيلى كان أسبق من هوبز فى هدم التصورات الكلاسيكية ، ومن ثم فهو الذى يعد بحق أبا للفلسفة السياسية الحديثة (الملاحظة هنا للمؤلف يوجين ميللر) ٠

٣ ـ ظل المحدثون معنيين بمعرفة النظام السياسى الأمثل لكنهم مع هذا يرفضون التصورات الكلاسيكية لما هية النظام الفاضل وامكانية تحقيقه ، ولعل ماكيافيلى فيما يرى شتراوس هو المثال البارز الذى حذا حذوه سائر فلاسفة السياسة المحدثين فى رفضهم للتصور الكلاسيكى للنظام الصالح ، وطبقا لما يراه ماكيافيلى فان الكلاسيكيين قد طرحوا نمطا من اليوتوبيا التى يستحيل تحقيقها عمليا ، ذلك أنهم قد اعتمدوا فيها على ما ينبغى أن يفعله الانسان لا ما يفعله فى الواقع وهكذا أصبح المحور الذى يدورون فيه هو محور الفضيلة لا محور الحقيقة الواقعية وهو الأمر الذى جعل من تصوراتهم مجرد أحلام يتعذر تحويلها الى خطة عملية قابلة للتنفيذ ٠

والواقع أن المقابلة ما بين الفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الحديثة هو الموضوع الأثير الى نفس شتراوس والذى لا يفتأ يثيره فى دراساته التاريخية وهو أمر يدفعنا الى أن نثير السؤال الذى يقفز الى الذهن ويطرح نفسه بالضرورة فى هذا المجال ونعنى به أين يقف شتراوس نفسه بين هذين الطرفين المتصارعين ؟ وهنا ينبغى أن نشير الى أن شتراوس يتحدى تحديا سافرا تلك المقولة السائدة التى تقول بأن الفلسفة الحديثة تمثل رفضا قاطعا للبديل الكلاسيكى فى تصوره للمجتمع والإنسان ٠ لكن هل يعنى هذا أن شتراوس يتبنى المفاهيم الكلاسيكية وينحاز اليها فى مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة ٠ ان هناك من القرائن العديدة ما يعزز هذه الوجهة من النظر ، فشتراوس كثيرا ما يتكلم بشكل مباشر عن خصائص الفلسفة السياسية على نحو يتسق مع التصورات الكلاسيكية ، وهو كثيرا ما يوجه النقد وكثيرا ما يأخذ المآخذ المختلفة على الفلسفة الحديثة فى الوقت الذى لا يشير فيه الى مثالب الفلسفة الكلاسيكية الا فيما ندر ، وفضلا عن ذلك فهو يشير بصراحة الى أن التصور الكلاسيكى للانسان كان أكثر شمولا واحاطة من تصور المحدثين ففى حين كان الكلاسيكيون على وعى شديد بما فى الانسان من جوانب سامية ومشرقة وما فيه من جوانب قاتمة ومظلمة فى الوقت ذاته ، فان المحدثين ركزوا على الجانب القاتم فى الانسان وكأن هذا الجانب هو كل مكوناته ، ومع هذا ، فانه حتى هذا الجانب الشرير من جوانب الطبيعة الانسانية الذى ركز عليه المحدثون وكأنما هو اكتشاف جديد كان معروفا حق المعرفة لدى الكلاسيكيين شأنه فى ذلك شأن كثير من الظواهر التى اشتهر الفلاسفة السياسيون المحدثون بالالتفات اليها ، وعلى سبيل المثال فانه ما من ظاهرة أخلاقية أو سياسية من تلك الظواهر التى اشتهر ماكيافيلى بابرازها الا وكانت ـ فيما يقول شتراوس ـ معروفة

تمام المعرفة لزينوفون ، ناهيك عن أفلاطون وارسطو · صحيح أن كل شيء يتخذ لونا جديدا لدى ماكيافيلي لكن هذا اللون الجديد ليس راجعا الى اتساع في الأفق بقدر ما هو راجع الى ضيق الأفق ، وما ينطبق على ماكيافيلي ينطبق كذلك على الكثير من أفكار سواه من المحدثين ·

ومن ناحية أخرى فان شتراوس يرى أن تناول مشكلات الفلسفة السياسية ينطوي دائما وبالضرورة على ايمان بنوع معين من الحلول ومع هذا فهو يحذرنا من أن نثق تماما في صواب حل من الحلول ، فالحلول دائما ليست في وضوح المشكلات ، وان الفيلسوف الحقيقي يكف عن أن يكون كذلك لو أصبحت ثقته في حل ما أقوى من ادراكه للطبيعة الاشكالية لهذا الحل ، وان الانهيار الواضح في الفلسفة السياسية الحديثة يستلزم نوعا من العودة الى الفلسفة الكلاسيكية ، لكن هذه العودة ينبغي أن تكون اطلالة مؤقتة يشوبها نوع من الحذر فالفلسفة الكلاسيكية ليست وصفة شافية لما نعانيه ، خاصة وأننا في أيامنا هذه نعيش أنماطا من المجتمعات لم يعرف الكلاسيكيون لها مثيلا ·

●●●

ثمة حقيقة هامة تؤكدها دراسات شتراوس ، تلك هي أن الفلسفة رغم كل ما تقدمه من الفوائد والخدمات للفرد والمجتمع فهي تحيه دائما مهددة بالاخطار ، وهذه الاخطار التي تهدد الفلسفة تنبع عادة من مصدرين أولهما هو المجتمع ذاته وثانيهما يتمثل في المنافسين التقليديين للفلاسفة في مجال طرح الحكمة واكتشاف الحقيقة ، وهكذا تجد الفلسفة نفسها دائما وفي سائر العصور مطالبة بالدفاع عن نفسها وعن المشتغلين بها ازاء هذين المصدرين الداهمين أحدهما أو كليهما معا ·

والواقع أن الفلسفة السياسية في معنى من معانيها هي واحد من الأسلحة التي تستخدمها الفلسفة في الذود عن نفسها ، وذلك من خلال ما تقوم به الفلسفة السياسية من اكتشاف الاسباب والمبررات التي تجعل مجتمعا سياسيا معينا معاديا لفلسفة من الفلسفات وماهية الوسائل التي تؤدي الى تحجيم هذا العداء أو تلافيه ·

ان هذا الصراع الأزلي المحتوم بين الفلسفة والمجتمع هو واحد من الموضوعات التي تلقى اهتماما كبيرا من شتراوس الذي يرى أن هذا هو قدر الفلاسفة ، ففي كل مجتمع من المجتمعات نجد أن هناك ركائز فكرية أساسية يرتكز عليها هذا المجتمع في مجالات السياسة والدين والأخلاق ، ركائز يذعن لها المواطنون ويسلمون بما لها عليهم من سلطان روحي ، ثم يأتي الفلاسفة ، أولئك الذين لا يسلمون بما يسلم به عامة الناس

بل يضعون كل شيء موضع النظر ، وهكذا يصدمون مشاعر الناس فيما ألفوه واعتادوا عليه وتصوروا أنه الحق الوحيد ، بدءا من معتقداتهم السياسية ومرورا بمعتقداتهم الأخلاقية ، وانتهاء الى معتقداتهم الدينية ذاتها ٠

ويرى بعض فلاسفة السياسة المحدثين أن التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع يمكن القضاء عليه من خلال توسيع شعبية الفلسفة وتبسيطها للكافة ، وفي رأى هذا الفريق من الفلاسفة أن المجتمع في حد ذاته ليس هو مكمن الخطر الذى يتهدد الفلسفة ، ولكن الخطر الحقيقى يكمن في المعتقدات الزائفة والخرافات والخزعبلات التى تعيش في وجدان الناس وعقولهم ، وعلى هذا فان التنوير الجماهيرى كفيل بتعويد الناس على تقبل الحقائق ورفض الاباطيل ٠ ورغم أن هذا الرأى قد أثبت صوابه الى حد كبير بالنسبة للمجتمعات الحديثة التى بدأت ترتكز على المبادىء الفلسفية بدلا من الخرافات والأضاليل ، وحيث يتمتع المثقفون بقدر كبير من حرية الفكر والفاعلية ، الا أن شتراوس يرى أن تبسيط الفلسفة للكافة أو بعبارة أخرى اضفاء طابع السوقية عليها لن يضمن تقليل ميل الجماهير الى اضطهاد الفلسفة بل على العكس من ذلك كثيرا ما جلب اليها أخطارا جديدة لم تواجهها الفلسفات القديمة من قبل ٠

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المجال أن شتراوس لا يكتفى بمجرد الاشارة الى هذا التوتر القائم بين الفلسفة والمجتمع ، فهو معنى فى أكثر من موضع من كتاباته بتسجيل آثار هذا التوتر على الفلاسفة ، وأول هذه الآثار أن الفلاسفة كانوا وما يزالون معنيين دائما بابراز المزايا التى يمكن أن يجنيها المجتمع من وراء دراساتهم ، وأبرز هذه المزايا أن الفلسفة هى التى يمكن أن تحدد ملامح النظام السياسى الأمثل ، وأنها هى التى يمكن أن تقدم المبررات النظرية لأية ممارسة عملية ، وهى بذلك تعصم الممارسات العملية من الوقوع فى تلك المزالق المترتبة على غياب النظرية ، ومع هذا وعلى الرغم من كل ما يطرحه الفلاسفة دفاعا عن الفلسفة وابرازا لمنافعها فقد كان قدرهم دائما ولعله ما يزال الى الآن فى بعض المجتمعات أن يخفوا جانبا من آرائهم عن عامة الناس ولا يعلنون منها الا ما يمكن أن يتقبله الناس بسهولة ، وهكذا تحول الفلاسفة فى كثير من العصور الى ما يشبه الطوائف السرية (١) التى تقتصر تعاليمها على اتباعها

---

(١) لعل ابرز الأمثلة فى تاريخ الفلسفة الاسلامية على ذلك جماعة « اخوان الصفا » وهى جماعة لا تعلم الكثير عن المنتمين اليها نتيجة لما أحاطوا به انفسهم من السرية والارجح انهم مجموعة من المفكرين الشيعيين الذين عاشوا فى النصف الثانى من القرن =

وحدهم ، وكثيرا ما عمدوا امعانا في التقية والتخفي الى صياغة هـذه الآراء على نحو يعجز العامة عن فهم مقاصدهم البعيدة ايثارا للأمـان والسلامة ، وقد آن الأوان في رأى شتراوس لاعـادة اكتشـاف هـذه الفلسفات التى تقول فى باطنها غير ما يقوله ظاهرها ، خاصة وأن مبرر التقية والتخفى لم يعد واردا مع التقدم الليبرالى الذى تحقق في مجتمعات معاصرة كثيرة تطلق حرية الفكر بغير قيود أو حدود ، والواقع أن استقراء تاريخ الفلسفة يكشف لنا فيما يقول شتراوس أن الغالبية الغالبة من كبار فلاسفة السياسة كانوا يمارسون هذا النوع من الكتابات الباطنية التى لا يفهمها الا خاصة الخاصة فيحققون بهذا هدفا مزدوجا حيث يؤهلون بهذه الكتابات جيلا جديدا من تلامذتهم القادرين على استيعاب آرائهم وحمل لوائها في الوقت الذى يجنبون فيه أنفسهم مغبة التعرض لرد فعل المجتمع الذى قد يجد فى آرائهم ما يتصادم مع معتقداته الاخلاقيـة والسياسية والدينية ، أو حتى ما يتصادم مع معتقداته المألوفة فى أى مجال من المجالات ، ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن المجتمع لم يكن هو المصدر الوحيد لما واجهته الفلسفة من عداوات ، فقد كان هناك المنافسون التقليديون للفلاسفة فى حمل لواء المعرفة والحكمة ، وعلى سبيل المثال فقد تعين على الفلاسـفة السياسيين الكلاسيكيين فى العـالم القديم أن يدافعوا عن مشروعاتهم الفكرية في مواجهة الشعراء والخطـباء بل وفي مواجهة بعض الفلاسفة أنفسهم كالابيقوريين ، ثم بدأت الفلسفة مع ظهور الأديان السماوية تواجه تحديا جديدا حيث راحت هذه الأديان تنظر الى الفلاسفة باعتبارهم خارجين على الدين ، ذلك أن النص المنزل فى رأى هذه الأديان هو الفيصل النهائي للحقيقة ، بحيث لا يجوز اعمال العقل والانتهاء الى نتائج مخالفة لما ورد فيه نص منزل ، وهكذا اضطر الفلاسفة أمام تزايد سطوة هذه الأديان الى تكميم أفواههم والامعان في التقيـة والتخفى والكتابات الباطنية .

واذا كانت سطوة الأديان قد تقلصت في زماننا هذا ولم تعد تمثل ذلك الخصم العنيف المرعب الذى طالما بطش بالفلاسفة والعلماء الا أن هذا لا ينبغى أن ينسينا أن ما لقيته الفلسفة من الاضطهاد من الدين هو أفدح ما واجهته من سائر خصومها على الاطـلاق .

وقد استطاعت الفلسفة السياسية رغم كل ما واجهته من خصومات

= الرابع الهجرى ، والذين كانوا يؤمنون بأن الشريعة قد دخلها من الجهل والضلالة ما يستلزم تطهيرها بالفلسفة ، لهذا حاولوا المزج ما بين الفلسفة اليونانيـة ومبادىء العقيد الاسلاميه ـ (المترجم) .

وعداوات على مدى تاريخها الطويل أن تواصل البقاء والاستمرار بل والازدهار فى بعض الأحيان الى أن بدأت فى عصرنا هذا فى الذبول والتحلل . وهو أمر قد يثير الدهشة فى بادىء الأمر اذ كيف تواصل الفلسفة وجودها وازدهارها عندما كان أعداؤها وفى مقدمتهم الأديان على قدر كبير من القوة ؟ ثم تبدأ فى الذبول والتحلل بعدما فقد الدين جانبا كبيرا من سطوته ولم يعد هو ذلك الخصم الرهيب الذى ترتعد له فرائص العلماء والفلاسفة . والجواب على هذا فى رأى شتراوس أن الخطر الجديد الذى تهدد الفلسفة السياسية انما هو خطر ينبع من داخلها ويتمثل أساسا فى ظهور تيارين مدمرين هما « الوضعية » "Positivism" والتاريخية Historicism والى هذين التيارين ترجع فى رأى شتراوس تلك الازمة التى أطلق عليها أزمة العصر . ولنتوقف الآن قليلا عند أزمة العصر كما يتصورها شتراوس .

ان هذه الأزمة تتكون من جانبين أحدهما نظرى والآخر عملى ، أما الجانب النظرى فيتمثل فى ذلك التدمير الذى أصاب الفلسفة السياسية نتيجة لتصاعد ونمو الاتجاه الوضعى من ناحية والاتجاه التاريخى من ناحية أخرى وتعاظم تأثير هذين الاتجاهين لدى عدد كبير من مفكرى الوقت الحاضر . أما الجانب العملى فيتمثل فى أن العالم الغربى لم يعد يدرك على وجه اليقين ماهية أهدافه .

ان الوضعية كما يعرفها شتراوس هى ذلك الاتجاه الذى يرى بأن المعرفة الحقيقية تتحقق باستخدام مناهج العلوم الطبيعية وحدها ، وعلى هذا فهى تنتقص من قدر المحاولات التى تبذلها الفلسفة السياسية للتعرف على ماهية النظام السياسى الفاضل ، فما الفلسفة السياسية بهذا المعنى الا نوع عقيم من البحث ينبغى أن تستبدل به العلوم السياسية بتلك التى تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية والتى تكتفى بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا الى اقتراح ما ينبغى أن يكون .

وعلى الرغم من أن الرواد الأوائل للوضعية من أمثال هيوم وكونت قد نادوا بضرورة دراسة المجتمع الأمثل والنظام السياسى الفاضل الا أن أنصار الوضعية فى القرن العشرين قد تجاوزوا ما نادى به الرواد ، لهذا تجد أنهم يرفضون أن يستهدف البحث السياسى التوصل الى القيم ويقولون بضرورة أن يكتفى بدراسة الوقائع ، ويلاحظ هنا أن هذا الموقف الوضعى ليس موجها الى الدراسات السياسية وحدها بل ينصرف الى

سائر العلوم الانسانية (١) تلك التى لا سبيل الى تقـدمها فى رأى الوضعيين ما لم تأخذ بمناهج العلوم الطبيعية كلما استطاعت الى ذلك سبيلا ٠

فاذا ما انتقلنا الى الاتجاه الثانى وهو التاريخية وجدنا أن شتراوس ينظر اليه باعتباره حركة معقدة شهدها الفكر الحديث وتمثلت أوضح ما تكون فى أفكار هيجل ونيتشه وهايدجر ، ويلاحظ أن شتراوس يميز داخل هذه الحركة المركبة بين نمطين أساسيين أولهما هو ما يطلق عليه « التاريخية النظرية » أو « التاريخية التأملية » وقد ظهر هذا النمط مع الموجة الثانية من موجات الحداثة ويتمثل فى أعمال هيجل ، وطبقـا للتاريخية التأملية فان العلم تتمثل مهمته فى تأمل الحركة التاريخيـة التى ما هى فى جوهرها الا تطور عقلى ، وهكذا نجد أن هيجل يجعل من فلسفة التاريخ بديلا للفلسفة السياسية بمعناها السقراطى ، فالفلسفة السياسية فى تصوره لا ينبغى أن تعنى بما يجب أن تكون عليه الدولة ولكنها ينبغى أن تقصر اهتمامها على استكشاف ما هو متحقق فعلا فى لحظة تاريخية معينة ، ومن ثم ومن خلال هذا المفهوم الهيجيلى نجد أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية تفقد مبرر وجودها ، أما النمط الثانى من أنماط التاريخية فهو ما يطلق عليه شتراوس « التاريخية الوجودية » أو « التاريخية الراديكالية » ، وقد ظهر هذا الاتجاه مع الموجه الثالثة من موجات الحداثة ويعتبر نيتشه رائده الروحى ، كما يعد هايدجر أبرز المدافعين عنه فى القرن العشرين ، وتتفق التاريخية الراديكالية مع هيجل فى أن الانسان لا يمكن فهمه الا فى ضوء التاريخ لكنها تختلف معه فى أن التاريخ ــ فيما ترى ــ ليس تطورا عقليا ، بل انه لا يمثل تطورا صاعدا بالضرورة ، وفى رأى هذا الاتجاه أن الانسان ليس بوسعه أن يتجاوز حركة التاريخ ولا أن يستوعبها ، ذلك أن سائر التفسيرات المختلفة للتاريخ تتلون دائما بمنظور الحاضر العابر المؤقت الذى تمت فيه ولا يمكن أن تنفصل عنه ، ومن ناحية أخرى فان التاريخية الراديكالية تتفق مـع الوضعية فى رفضها امكان قيام الفلسفة السياسية ، فما كان للانسان فى رأيها أن يتوصل الى معرفة الخير المطلق الذى يصدق على كل زمان ومكان والذى تزعم الفلسفة الكلاسيكـيـة أن البحث عنه هو مهمتهـا الأساسية ، والواقع أن الفلسفة بأسرها ذات طابع مشروط ومقيد دائما بنمط تاريخى معين ، قد يكون هو نمط الانسان الغربى المعاصر ، وقد

---

(١) العلوم الانسانية : هى تلك الطائفة من العلوم التى تدرس الانسان باعتبـاره فردا وباعتباره عضوا فى جماعة فى الوقت ذاته لهذا يطلق عليهـا أحيـانا « العلوم الاجتماعية » ــ (المترجم) ٠

يكون هو النمط اليونانى القديم أو خلفاءه في العصور الوسطى ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن التاريخية الراديكالية وان اتفقت مع الوضعية فى رفضها للفلسفة السياسية ، فان هذا لا يعنى أنها ترضى عن الموقف الوضعى ، فهى ترفض الوضعية فى الوقت الذى ترفض فيه الفلسفة التقليدية ، وترى أن الوضعية قد جانبها الصواب حينما تصورت أن العلم قادر على اكتشاف معرفة موضوعية بالعالم الواقعى ، ذلك أن سائرمقومات ومبادىء الفهم انما هى مشروطة تاريخيا كذلك بحيث لا يمكن قيام معرفة صحيحة الا فى حدود معينة ومن منظور معين ٠

تلك هى ملامح أزمة العصر كما يراها شتراوس ، انها ملامح الازمة التى تعرضت لها الموجة الثالثة آخر موجات الفلسفة السياسية بعد أن اصابها التحلل والتدمير بفعل الضربات التى وجهتها اليها الاتجاهات الوضعية والتاريخية ، ومع هذا فان الفلسفة السياسية ما تزال ضرورية فى رأى شتراوس وينبغى العمل على انتشالها من سقطتها وايقافها على قدميها من جديد ٠

ان شتراوس لا ينظر الى ضرورة الفلسفة السياسية باعتبارها شرطا لاستمرار المجتمع فى الحياة ، ولكنها ضرورية من أجل التمسك بغايات ومقاصد المجتمع المعاصر ، تلك المقاصد والغايات التى يبدو أن المجتمع المعاصر قد فقد اليقين بها بعد أن كانت الفلسفة السياسية الحديثة قد أرستها فى وجدان الانسان الغربى حينا من الدهر قبل أن تتعرض للزعزعة بفعل العوامل التى سبقت الاشارة اليها ٠

ان أهم المفاهيم التى طرحتها الفلسفة السياسية الحديثة فى هذا المجال تتمثل فى مبادىء الحقوق الطبيعية والديموقراطية الليبرالية ، ومن خلال هذه المفاهيم انبعثت الآمال فى امكان قيام رابطة عالمية تجمع البشر فى كل مكان ، رابطة تتكون من أمم حرة يتكون كل منها من مواطنين أحرار ومتكافئين رجالا كانوا أم نساء ، كما انبعثت الأمال كذلك فى امكان تحقيق السلام العالمى والرخاء الشامل لكل بنى البشر نتيجة للاستنارة ومعرفة الناس بحقوقهم الطبيعية وبالمؤسسات التى تكفل هذه الحقوق بالاضافة الى استثمار منجزات العلم والتكنولوجيا فى تحقيق المزيد من الرفاهية لبنى الانسان فى كل مكان ٠

ان كل هذه الآمال التى انبعثت يوما ما عادت لكى تتزعزع ولكى تصبح من جديد موضعا لاعادة النظر وهكذا اهتزت مقاصد وغايات

وهنا ينبغي أن نتوقف لكي نلاحظ أن الضربة الأولى التى أدت الى اهتزاز الموجهات الفكرية للعالم الغربي لم تجيء من هذين التيارين وانما جاءت في رأى شتراوس أولا وقبل كل شيء من الشيوعية ، تلك التى نظر اليها الكثيرون من المفكرين الغربيين فى بداية الأمر على أنها حركة موازية لليبرالية تستهدف فى نهاية المطاف نفس ما تستهدفه الليبرالية من اقامة مجتمع عالمى يسوده الرخاء والحرية والمساواة بين سائر البشر رجالا ونساء ، ثم أثبتت التجربة العملية بعد ذلك أن الشيوعية انتصار للقهر والطغيان والحكم الاستبدادى ، وأن انتصارها لن يخلق ذلك العالم الذى طالما حلم به المفكرون الغربيون ، وهكذا أصبح المطلب العاجـــل للغرب هو المحافظة على نمط بعينه من الديموقراطية الليبرالية وليس اقامة مجتمع عالمى ، وفضلا عن ذلك فان التجربة ذاتها التى شككت الغرب فى امكان قيـام مجتمع عالمى قد شككته كذلك فى أن الرخـاء شرط من شروط السعادة والعدل ، وأخيرا فقد ترتب على أزمة العصر شك عميق فى أن التقدم العلمى قد ساعد على تحقيق حياة أفضل بالفعل ، هــكذا يتبين عمق الهزة التى أصابت مفاهيم المجتمع الغربى ومنطلقاته النظرية ، ابتداء من خيبة الأمل فى التجربة الشيوعية وانتهاء الى الضربـات التى وجهتها اليه فى صميم مبادئه الاتجاهات التاريخية والوضعية اذ لم تعد الليبرالية بكل مُعطياتها من وجهة نظر هذه الاتجاهات الا نمطــا من الايديولوجيا التى يستحيل اثبات صدقها ؛ وما دام الأمر كذلك وما دامت الديمقراطية الليبرالية نوعا من الايديولوجيا التى لا تقبـل اختبـــار الصدق ، فقد امتنع على الانسان الغربى أن يؤمن بها بكل جوارحه ، شأنها فى ذلك شأن سائر المبادىء التى رسختها فى أعماقه الفلسفـــة السياسية الحديثة ثم تعرضت لما تعرضت له من الاهتزاز ، وقد كانت النتيجة العملية لهذا كله هى اما أن ينجرف الانسان الغربى الى العدمية واللامبالاة بأية أهداف ، وأما أن ينجرف الى نوع من التعصب الذى يحاول أن يكبت به تلك الشكوك الداخليـة التى انتابت ايمانه بما هو صواب وحـــق .

●●●

رأينا كيف أن الفلسفة السياسية كانت دائما فيما يرى شتراوس مطالبة بالدفاع عن نفسها ازاء مختلف الخصوم وأن سبيلها الى ذلك تمثل أساسا فى المحاولات المستمرة من الفلاسفة لاظهار مزاياها ومدى ما يمكن أن تقدمه من الخدمات الى المجتمع ، كما رأينا أنها مطالبة فى الوقت الحاضر بالدفاع عن نفسها ضد هذا الخطر الجديد الذى لم تشهد له مثيلا من

قبل ، والواقع أن كتابات شتراوس نفسها هي أبرز الأمثلة على هذه المحاولة الدفاعية ، خاصة حين يطرح انتقاداته ضد تيـــاري الوضـعية والتاريخية وحين يقدم دفاعه القوى عن الديموقراطية الليبرالية مبرهنا بذلك على أن الفلسفة السياسية مازالت تمتلك القدرة على الصـــمود والتصدى للتيـــارات النظرية المناوئة . والواقع أن تنــاول شـتراوس للديموقراطية الليبرالية يختلف اختلافا كبيرا عن تناول المشتغلين بالعلوم السياسية من الوضعيين ، أولئك الذين يدينهم شتراوس بأنهم غافلون عن الاخطار التى تتهدد الديموقراطية الليبرالية من الداخل والخـــارج . أما الاخطار الخارجية فتتمثل فى رأى شتراوس فى أنظمـة الطغيان تلك التى لا يقدر الوضعيون ما تنطوى عليه من الخطر . وذلـــك من خلال اعتقادهم بأنه لا توجد فروق نوعية بين الانظمة ، وأن سائر الفروق ما هى فى الحقيقة الا فروق فى الكم لا الكيف ، ومن ثم لا توجد مبررات عقلية فى رأيهم تبرر القول بأن الديموقراطية الليبرالية نمط من الانظمة أفضل من سواه . أما شتراوس فهو يقف على النقيض تماما حيث يرى أن الديموقراطية الليبرالية وان لم تكن أفضل النظم التى يمكن تصورها نظريا إلا أنها من الناحية العملية أفضـــل النظم الممكنة ، ومن ناحية أخرى فهى النظام الذى يلبى متطلبات الفلسفة السياسية الكلاسيكية أكثر من أى نظام آخر فى عالمنا المعاصر . ذلك أنها فى الحقيقة تطبيق لذلك المبدأ الكلاسيكى القائل بأن الالتزام بحكم القوانين الحصيفة التى يقوم عليهـا أناس أكفاء هو أفضل من أى حكم مطلق ، وبالاضافة الى هذا فان الفلسفة السياسية لديها فرصة فى الوجود فى ظل الديموقراطية الليبرالية أفضل مما لديها فى ظل أى نظام قائم على الطغيان .

أما الخطر الداخـلى الذى يتهدد الديموقراطية الليبراليـة فهـو يتمثل فى « انحدارها » المستمر الى المنـاداة بالمساواة هادمة بذلك مبدأ أساسيا من المبادىء التى آمن بها روادها الأوائـل ونعنى به الايمـان بالتفوق البشرى والتميز الطبيعى الذى يؤتاه البعض دون الآخرين . ان إنكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى انما يعنى الغاء الفروق بين ما هو خسيس وما هو نبيل . بين ما هو منحط وما هو رفيع وباختصار بين ما هو غير انسانى وما هو انسانى .

ومرة أخرى فان هذا الاتجاه الذى يصفه شتراوس كما رأينا بأنه نوع من « الانحدار » من الليبرالية نحو الايمان بالمساواة انما يرجـــع كذلك الى انتشار تعاليم الوضعيين ودعوتهم الى أن تحل النسبية محـل الاطلاق فى مجال السياسة والاخلاق وسائر المجالات الانسانية .

ولننتقل الآن الى عرض دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية في مواجهة الوضعية والتاريخية ، وهو الدفاع الذى يمثل جوهر رد فعله من أزمة العصر ، خاصة وأننا قد سبق ورأينا كيف أن شتراوس يرد الجانب السياسى لهذه الازمة الى تدهور وانحلال الفلسفة السياسية .

ان شتراوس يرفض التفرقة التي أقامها الوضعيـــون بين الحقائق الواقعية Facts وبين القيم values كما يرفض تلك القطيعة التى يحاولون اقامتها بين الفهم العلمى والفهم الفطرى أو الفهم المشترك common sense (١) .

وفي رأى شتراوس أنه اذا جاز للعلوم الطبيعية أن تستغنى تماما عن الاحكام القيمية وتستبدل بها العبارات الوضعية ، فان هذه الاحكام لا غنى عنها في مجالات البحث السياسى بل والاجتماعي بوجه عام ، وهذا هو ماكس فيبر نفسه الذى نادى باقامة علم اجتماعى متحرر من الأحكام القيمّية لم يستطع هو نفسه أن يلتزم في دراساته بهذا المبدأ الذى نادى به ، وعلى هذا فان المهم حقا في رأى شتراوس هو كيفية استخدام الأحكام القيمية استخداما واعيا وذكيا ومتعمقا ، وليس النظر في امكان الغائها أو الابقاء عليها لأن وجودها أمر مفروغ منه ولا غنى عنه ، واذا كان الوضعيون يرفضون الأحكام القيمية انطلاقا من رفضهم لوجود القيمة أصلا وايمانا منهم باستحالة الوصول الى معنى مطلق للخير ، فان شتراوس على النقيض من ذلك يرى أن القيم المطلقة هي أمر تؤكده الأحكام الفطرية للانسان في كل زمان ومكان ، والدليل على ذلك هو أن هناك من الأفعال ما يدينه الانسان ويدمغه بالظلم أيا ماكان موقعه الاجتماعى أو التاريخى ، كذلك فان هناك ظاهرة الاعجاب الفطرى بالتفوق الانسانى وهى ظاهرة لا تقتصر على مكان ولا يختص بها زمان .

والواقع أن نقد شتراوس للوضعيين يستدعى الى الذهن موقف هوسرل والاتجـــاه الفينومنولوجى ، وذلك مـن حيث تأكيدهمـا (شـتراوس والفينومنولوجين) على أهمية الاحكام الفطرية التى يصدرها الانسان انطلاقا من موقفه الطبيعى أى من خلال الفهم المشترك ، وهو ما تأباه الاتجاهات الوضعية التى تضع حاجزا ما بين أحكام الفهم المشترك ومفاهيم

---

(١) الفهم المشترك Common Sense أو الفهم الفطرى هو ذلك المستوى من الفهم الشائع بين عامة الناس والذى يسبق مستوى الفهم العلمى أو الفلسفى ، أنه ادراك الظواهر كما تبدو لأول وهلة دون محاولة للتعمق أو النقد او التحليل او القياس لهذا فهو ادراك يغلب عليه الطابع الكيفى لا الكمى - (المترجم) .

المعرفة العلمية ، وترفض رفضا قاطعا أن تكون المفاهيم الفطرية بما تنطوى عليه من أحكام قيمية أساسا للبحث العلمي أو الفلسفي .

وعلى الرغم من هذا التشابه بين شتراوس والفينومنولوجيين الا أن موقف شتراوس يختلف عن الموقف الفينومنولوجي فى أكثر من جانب ، فشتراوس أولا يشك فى امكان قيام فهم لطبيعة العالم بعيدا عن الفهم العلمي واعتمادا على الفهم الفطرى وحده ، ذلك أن العالم المعاصر هو حصاد للتقدم العلمي أو هو متأثر به على أضعف الايمان . كذلك فان شتراوس ثانيا يؤمن بأن البحث الفلسفى ذو طبيعة ديالكتيكية بالمعنى السقراطى فهو يبدأ أولا بانطباعاتنا المباشرة عن العالم الحسى ثم يتجه الى الصعود نحو معرفة الجوهر أو طبيعة الأشياء القائمة فى عالم يعلو على المدركات الحسية .

وعلى الرغم من أن شتراوس قد اشتهر بنقده للوضعية الا أنه لا يعدها خصمه الأول ، فهو يرى انها غير قادرة على الصمود فى وجه الانتقادات التى وجهتها اليها الاتجاهات التاريخية ، وهذه الأخيرة هى فى الحقيقة العدو اللدود للفلسفة الذى يتسم بأنه أقوى مراسا وأشد خطرا . ومن هنا فان دفاع شتراوس عن الفلسفة السياسية يتركز أساسا ضد التاريخية بفرعيها النظرى والراديكالى .

ان التاريخية النظرية التى تطورت على يد هيجل ثم واصل المناداة بها فى القرن العشرين بعض المفكرين الهيجيليين من أمثال الكسندر كوييف "Alexandre Kojeve" ترى وكما سلفت الاشارة أن الفلسفة السياسية بمعناها السقراطى قد عفا عليها الزمن بعد أن تجاوزتها فلسفة التاريخ ، تلك التى تنظر الى العملية التاريخية باعتبارها تطورا عقليا للكل الشامل ، وعلى هذا فان الفلسفة السياسية ينبغى أن تخلى السبيل للعلوم السياسية ، تلك التى تصف ما تمخض عنه التطور التاريخى فعلا ، لا أن تنظر الى ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع السياسى الأمثل ، ذلك أن المجتمع الأمثل ما هو فى الحقيقة الا ذروة ما تمخض عنه التطور التاريخى وهو ما تمثله دائما اللحظة الراهنة ، غير أن شتراوس يرفض هذا التصور الذى تطرحه التاريخية النظرية ويرفض التسليم بأن النظام الأمثل فى أية مرحلة تاريخية هو ما تمخضت عنه هذه المرحلة التاريخية ذاتها ، بل انه يرفض أصلا المقولة الأساسية لأنصار هذا الاتجاه وهى أن الواقع التاريخى فى لحظة معينة ما هو الا وعينا العقلى بهذه المرحلة ، وفى رأى شتراوس أن معرفتنا العقلية فى أية مرحلة من مراحل التاريخ هى أقل بكثير مما يزعمه أنصار التاريخية ،

فالفلسفة تمثل سعيا دائما الى معرفة طبيعة الكل الأشمل ، لكن هـــذه المعرفة على مدى التاريخ لم تكتمل قط ولم تصبح مطابقة للحقيقة فى أية مرحلة من المراحل ، وهكذا فان السؤال الجوهرى « ما الذى ينبغى أن يكون عليه النظام السياسى الأمثل ؟ يظل دائما سؤالا واردا وملحـــا وحيويا ، وهو ما تجاهلته التاريخية النظرية تجاهلا تاما ٠

واذا كان شتراوس يرد على التاريخية النظرية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الواقع أقل مما يزعمه أنصارها ، فهو يرد على التاريخية الراديكالية بأن ما نعرفه بالفعل هو فى الو قع أكثر بكثير مما يزعمه أنصـــارها ، صحيح أن المعرفة الشاملة ليست متاحة لنا ، لكن هناك الكثير والكثير مما يمكن أن تصل اليه معرفتنا ، وعلى سبيل المثال فان فى معرفتنـا بالتاريخ ، وبتاريخ الفلسفة السياسية على وجه الخصوص ، ما يهـدم المقولة التى يقول بها التاريخيون الراديكاليون من أننا لانستطيع التوصل الى ما هو أزلى دائم ، ذلك أنه على مدار تاريخ الفكر البشرى كانت هناك دائما أسئلة بعينها شغل الفلاسفة فى كل العصور بالاجابة عليها ، ومن بين هذه الاسئلة ما طرحه الفلاسفة السياسيون من تساؤلات ، وهكذا يتبين أن هناك جانبا من المعرفة على الأقل غير مشروط بآفاق تاريخيـــة معينة ٠

ربما يقال فى معرض نقد هذه الحجة أن ما يراه شتراوس فى هذا المجال وارد بالنســبة للتساؤلات وليس بالنسـبة للاجوبة عليها ، تلك الأجوبة التى هى فى الواقع موضوع المعرفة ، غير أن شتراوس يرى أن مجرد اثارة السؤال ينطوى دائما على جانب من الاجابة ذلك أنه ينطوى على معرفة معينة تتمثل على الأقل فى اطار موضوع التساؤل ، وعلى سبيل المثال فحينما نتساءل « ما العدل » فاننا ندرك على الأقل أى نوع من المشكلات هو الذى نتساءل عنه ، وما هو الميدان الذى تنحصر الاجابة فيه ، وهكذا أخطأ التاريخيون الراديكاليون فيما تصوروه من أن طبيعـة المشكلات والتساؤلات التى تثيرها الفلسفة السياسية مشروطـة بظروف تاريخية معينة ، فالتساؤلات الأساسية فى مجال الفلسفة ما تزال هى نفس التساؤلات سواء فى عصر سقراط أو فى عصرنا هذا ، والواقع أن وجود مثل هذه التساؤلات الأساسية هى كل ما يحتاج اليه الأمر لكى توجد الفلسفة السياسية بالمعنى السقراطى ٠

وتبقى بعد هذا ملاحظة أخيرة وهى أن شتراوس وان كان يرفض الاتجاهات التاريخية الا أنه مع هذا يؤمن أشد الايمان بأهمية وحيويـة دراسة التاريخ وتاريخ الفلسفة السياسية بوجه خاص ، وان ثمة فارقـا

أساسيا بين التسليم بما تقول به الاتجاهات التاريخية من أن الفلسفة انبثاق تاريخي مرتهن باللحظة التي انبثق فيها وبين المناداة بدراسة التاريخ بقصد تقييم الموقف الراهن للفلسفة في ضوء تاريخها الطويل ، واستكشاف ما هو عارض وما هو أساسي ، وما الذى يمكن الاستفادة به من التراث الفلسفي ، وهو ما عمد اليه شتراوس فى دراساته التي يغلب عليها الطابع التاريخي بهذا المعنى ، لا بالمعنى الذى تقول به الاتجاهات التاريخية ، بل ان دراساته التاريخية بهذا المعنى يمكن أن تنظر اليها في مجملها على أنها محاولة للتصدى لما تقول به الاتجاهات التاريخية ، ومحاولة للبرهنة على أن المرحلة التاريخية الراهنة وان كانت تشهد تقدما فى المجال العلمى ، الا أنها فى الواقع تشهد تدهورا فى مجال الفلسفة السياسية ، وهو تدهور تتخذ الوضعية والتاريخية بالنسبة له موقع السبب والنتيجة فى نفس الوقت ، ومع هذا فان أنصار هذين التيارين يحاولون ايهامنا بأن أفكارهم هى نوع من التقدم باعتبار أن هذه الأفكار واردة فى سياق من التقدم العام فى كافة المجالات العلمية .

وانها لمغالطة كبرى من جانبهم تصدى لها شتراوس بكل شدة بحيث يمكن القول بأن دراساته نوع من الايقاظ للفلسفة السياسية ، وهو ايقاظ سوف تعقبه في اعتقادنا صحوة لا شك فيها .

كارل بوبر

بقلم : انطونى كوينتون

اذا نظرنا الى أعظم ثلاثة من دعاة الليبرالية الكلاسيكية ، ونعنى بهم لوك وبنتام وجون ستيوارت مل ـ لوجـدنا أنهم يمثلون سلسلة واحدة ذات حلقات متصاعدة ، فجون لوك يدافع عن مبدأ السلطة المحدودة للحكومة واقتصار مهامها على حماية الأرواح والحريات والممتلكات ، وهو فى ذلك ينطلق من أن للبشر حقوقا طبيعية لا يرقى اليها الشك ، أنهـا حقوق واضحة بذاتها فى رأيه يدركها العقل كمـا يدرك البديهيـات الرياضية ، ومن خلال وجود هذه الحقوق تنبع ضرورة قيام الحكومة ذات السلطة المحدودة ، خاصة اذا أخذنا فى الاعتبـار حقيقة أخرى تتمثل فى أن البشر يتسمون بعدم الكمال الأخلاقى ، ففى الوقت الذى نجد فيـه الانسان يطالب الآخرين باحترام حقوقه نجد أنه لا يهتم بحقوقهم قدر اهتمامه بما يطالبهم به ، بل انه كثيرا ما يعتدى على سواه وينتهك حقوقه ومن هنا نشأت الحاجة الى سلطة منظمة تفرض العقاب على المعتدى ، وتنتصف للمعتدى عليه ، وتضمن للجميع حقوقهم وفى مقدمتها حـق الحياة ، ذلك الحق الذى يتسم بأولوية مطلقة اذا ما قورن بغـيره من الحقوق ، وهى أولوية واضحة بذاتها كذلك ، يدركها العقل كما يدركها الحس الخلقى بدون الحاجة الى برهان .

أما عند بنتام وعند جيمس مل فان الحرية وما يدور فى فلكها من المتطلبات الليبرالية كالمساواة والديموقراطية ليست فى حد ذاتها خيرا بديهيا واضحا بذاته ، انها ليست مما يستغنى عن البرهان ، بل انها

أحوج ما تكون الى البرهنة العقلية ، ومن هنا فان اعتبار هـــذه المطالب خيراً يتوقف في رأى بنتام وجيمس مل على مدى قدرتها وفاعليتها علـى تحقيق أكبر قدر من السعادة العامة ، وبمقدار نصيبها من هذه الفاعلية يكون نصيبها من الخير ، فالمنفعة وحدها هي الخير الوحيد الواضح بذاته الذى لا يحتاج الى برهان ، ومن ثم فقد دعا بنتام الى اطلاق الحـــرية الفردية في كافة المجالات الى أكبر حد ممكن كوسيلة لتحقيق أكبر قدر من السعادة في المجتمع ، ذلك أن كل فرد هو الأقدر من سواه على تحديد نوع النشاط الذى يجلب له السعادة ٠

ومن ثم فلا ينبغي أن توضع العراقيل والقيود التي تحد حرية كل فرد في اختيار النشاط الذى يشاء ، أو تحد من قدرته على ممارسة هذا النشاط ، كذلك فقد كان جيمس مل محبذا للحكم الديموقراطى باعتبار أن هذا النوع من الحكم هو الأقدر من غيره – فيما يبدو – على تحقيق المنفعة العامة باعتبار أن بقاء رجال الحكم في مواقعهم يرتهن دائما بمـــا يحققونه من مصـــالح الجمـــاهير التي أنتخبتهم ودفعت بهم الى موقع السلطة ٠

هكذا كان موقف بنتام وجيمس مل من الحرية والديموقراطيـة موقفا واضحا ، أما موقفهما من المساواة فقد كان أقل وضوحا ، صحيح أنهما كليهما – وباعتبارهما من المؤمنين بأن البيئة هي التي تشـــكل الانسان وتطبعه بقالب معين – كانا يرفضان القول بأن هنـــاك انسانا أسمى أو أدنى من الآخرين بالفطرة ، وصحيح أننا يمكننا أن نتلمس نوعاً من الايمان بالمساواة في تلك العبارة الفضفاضة الشهيرة التي قال بها بنتام وهي « علينا أن نحسب الواحد واحدا ، وليس لواحد أن يعامل كأكثر من واحد » ، وصحيح كذلك أن ما أشـــار اليه بنتام في معرض حديثه عن التوزيع الأمثل للمنفعة ينطوى كذلك على دعوة ضـــمنية الى المساواة حيث يؤكد أن حصول شخص معين على قدر معين من الخبرات يقلل من منفعتها بالنسبة له اذا كان لديه من قبل رصيد كبير منها ، أما الشخص الذى ليس لديه مثل هذا الرصـــيد ، أو الذى ليس لديه شيء على الاطـلاق من هذه الخبرات فان منفعتها بالنســـبة له أكبر بكثير من منفعتها بالنســـبة للشخص المتخم بالخبرات ، وهكذا فان الوصول الى أكبر قدر ممكن من المنفعة بالنســـبة للمجتمـــع ككل يقتضى توزيع

الخيرات بالتساوى قدر الامكان ، ومع هذا كله ورغم كل هذه المؤشرات التى تنم بشكل ضمنى عن أن بنتام وجيمس مل كانا من دعاة المساواة الا أن – موقفهما من المساواة لم يعلنـا عنه بنفس الوضـوح والتفصيل الذى أعلنا به عن موقفهما من الحرية والديموقراطية .

ثم يجىء جون ستيورات مل الذى ورث عن أبيه وعن بنتام معـا ايمانهما بالمنفعة ودعوتهما الى الحرية ، وان كان فى الحقيقة قد طـرح تصوراته الخاصة لهذه المفاهيم التى تجاوز بها تصورات بنتام وتصورات أبيه ، فالمنفعة عند جون ستيوارت مل أعقد بكثير من أن تكون نوعا من المتعة أو البهجة ، كذلك فان الحرية عنده ليست مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة ولكنها قيمة فى حد ذاتها ، ولهذا فهو ينظر اليها باعتبارها حقـا طبيعيا خالصا لا ينبغى أن يعلق على أية شروط ، وهو بهذا يقترب بها من تصور جون لوك ، ومن ناحية أخرى فقد أنكر جون ستيوارت مل على أبيه حماسه الشديد للديموقراطية وثقته المفرطة فيهـا ، وفى رأيه أن الديموقراطية فى حقيقة الأمر ليست الا نوعا من اضفاء الشرعية عـلى التسلط الذى تمارسه الأغلبية ضد الأقلية ، وأنها كثيرا ما تؤدى فى نهاية المطاف الى مصادرة الحرية الفردية .

أن الممارسة الحقيقية للديموقراطية فى رأى مل ينبغى أن تتم من خلال جرعات تدريجية صغيرة من شأنها أن تعود الجماهير على الاحساس بالمسئولية السياسية وروح العمل الجماعى .

وأخيرا يجدر بنا فى هذا المجال أن نشير الى أن مل وان كان مؤمنا أشد الايمان بالحرية الفردية فى مجال العقيدة والرأى والحياة الشخصية الا أن موقفه من الحرية الاقتصادية قد اختلف فى كتاباته الأخيرة عنـه فى كتاباته المبكرة ، اذ أنه فى الطبعة الأخيرة من كتاب « مبادىء الاقتصاد السياسى » قد اتجه الى تحبيذ نوع من الاشتراكية التى تقوم على اعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات الفقيرة وذلك باتباع سـياسة ضريبيـة معينة تكفل تحقيق هذه النتيجة .

والواقع أن كتابات جون ستيورات مل فى مجملها ظلت تمثل أقوى دفاع متكامل عن النظرية الليبرالية فى جوانبها المختلفة ، وظلت هى المنطلق الأساسى الذى يصدر عنه سائر المفكرين الليبراليين فى دفاعهم عن الليبرالية أو فى محاولتهم لتطويرها ، وعلى سبيل المثال فمـا آراء ليونارد هوبهاوس فى دولة الرفاهة الا تطوير للاشتراكية المعتدلة التى نادى بها جون ستيوارت مل فى أواخر مراحل تطوره الفكرى وما آراء

هايك في الحرية وتقييد سلطة الحكومة الا ترديد لتلك الآراء التي سبق وأن نادى بها مل ، وما يصدق على هوبهاوس وهايك يصدق كذلك على الكثيرين من المفكرين الليبراليين الذين يمثل جون ستيوارت مل نقطة انطلاقهم الفكرى ·

ويمكن القول بأن هذا الوضع قد ظل كذلك الى أن صدر كتاب بوبر « المجتمع المفتوح » فتغير بصدوره مسار الفكر الليبرالى ، وطرحت لأول مرة تعديلات جوهرية فى النظرية الليبرالية تتجاوز تلك التصورات التى طرحها مل ·

ان بوبر يذكر فى مقدمة « المجتمع المفتوح » أن هذا الكتاب ما هو الا نقد لفلسفة السياسة والتاريخ ، كذلك فهو يصف كتابه الآخر المناظر « فقر الاتجاه التاريخى » بأنه موجه الى تلك الأعداد التي لا حصر لها من الرجال والنساء الذين وقعوا فى براثن العقائد الفاشية والشيوعية، وأصبحوا ضحايا لتلك المقولة الخاطئة التى تؤكد على حتمية التاريخ وثبات قوانينه ، ومن هنا يتبين لنا أن المدخل الأساسى الذى يحاول بوبر أن ينفذ منه للدفاع عن الليبرالية هو الهجوم على أعدائها الشموليين ـ وفى مقدمتهم أنصار الفاشية والشيوعية ـ واقامة الدليل على بطلان مقولتهم التاريخية التى تذهب الى أن التاريخ تحكم مساره قوانين محددة ومؤكدة ، وأن المامنا بهذه القوانين فى مرحلة تاريخية معينة يمكننا من التنبؤ بما سوف تكون عليه المرحلة القادمة ، وبعبارة أخرى فان المدخل الأساسى الذى اختاره بوبر هو فلسفة التاريخ لا فلسفة السياسة ، انطلاقا من أن الطابع الشمولى الذى تتسم به العقائد السياسية للفاشية والشيوعية نابع من فلسفتها فى التاريخ ، وما الفلسفات السياسية الشمولية الا استجابة لتلك المقولة التى تفرض علينا أن نبدأ منذ الآن فى صياغة حياتنا طبقا لمقتضيات المرحلة المستقبلة طالما أنها آتية لا ريب فيها ، وبهذا نكون متسقين مع المنطق الحتمى للتاريخ ·

وفى نفس الوقت نجد أن بوبر مثل سائر الليبراليين التقليديين يدافع بشكل مباشر عن المثل العليا الليبرالية كالحرية والديموقراطية والمساواة على أسس أخلاقية مدعما بذلك هجومه على العقائد الفاشية ، وهو ذلك الهجوم الذى يستهدف فى نهاية المطاف اقامة البرهان على أن تحقيق المثل العليا لليبرالية ليس أمرا مستحيلا من الناحية العملية ، اذ لا توجد ضرورة تاريخية على الاطلاق تحول دون تحقيق مثل هذه المثل ، بل على العكس من ذلك تماما هناك ما يدعو الى تحقيقها ، ومن ثم فان علينا أن نعمل جاهدين على الالتفاف حولها وترسيخها ·

ويلاحظ فى هذا المجال أن بوبر يستند الى مفهوم المنفعة فى الدفاع عن هذه المثل ويرفض فكرة الحقوق الطبيعية الواضحة بذاتها ، غير أن مفهومه للمنفعة يختلف اختلافا بينا عن مفهوم بنتام ، وجون ستيوارت مل، ويتمثل هذا الاختلاف فى جانبين أساسيين : أولهما يتمثل فى أنه ينظر الى المنفعة من منظور السلب لا الايجاب بمعنى أنها تعنى عنده تقليل المشقة والمعاناة وليس زيادة البهجة والسعادة ، أما ثانيهما فيتمثل فى أنه يطرح أفكاره فى هذا المجال لا باعتبارها حقيقة نهائية قابلة للمعرفة اليقينية ، ولكن باعتبارها نوعا من الاقتراحات أو التوجهات التى ينبغى أن نتجه الى تحقيقها .

وبوجه عام فان أفكار بوبر السياسية يمكن اجمالها فى خطين رئيسيين هما : تفنيد الأسس التاريخية التى ترتكز عليها النظم الشمولية والتى تنطلق منها فى رفضها للديموقراطية الليبرالية ثم دفاعه عن الديموقراطية من منطلق الأسانيد الأخلاقية .

وسوف نبدأ أولا بعرض انتقاداته للاتجاهات التاريخية واليوتوبية ثم ننتقل بعد ذلك الى عرض دفوعه الأخلاقية عن الديموقراطية الليبرالية وما يقول به من أن المثل العليا السياسية تنطوى دائما على تناقضات منطقية ظاهرية ، ثم سوف نعرض بعد ذلك لبعض المحاور الأخرى التى يدور حولها فكره السياسى .

ولعل أهم الانتقادات التى وجهها بوبر الى الاتجاه التاريخى هى التى وردت فى كتابه « فقر الاتجاه التاريخى » والذى يقرر فيه بوضوح أن نمو المعرفة البشرية هو العامل الأساسى فى تحديد مسار التاريخ ولما كنا لا نستطيع أن نتنبأ سلفا بالمسار الذى سوف يسلكه نمو المعرفة البشرية ، لهذا فنحن لا نستطيع بالتالى أن نتنبأ سلفا بالمسار الذى سوف تتجه اليه حركة التاريخ .

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الجانب الأهم من المعرفة البشرية الذى يتحكم فى التاريخ هو جانب المعرفة التطبيقية والتكنولوجيا ، صحيح أن هذه المعرفة التطبيقية تسبقها عادة بعض التصورات النظرية ، لكننا لا نستطيع القطع على وجه التحديد متى وكيف يمكن لهذه التصورات أن توضع موضع التطبيق ، وعلى سبيل المثال فقد كان لدينا منذ زمن طويل تصور بأن الطاقة التى تشتمل عليها الذرة يمكن أن تستغل فى صناعة قنابل مدمرة ، لكننا لم نكن نعلم متى يمكن أن يوضع هذا التصور موضع التنفيذ العملى ، ومن ثم يمكن التحكم فى مسار التاريخ على نحو معين .

ومن ناحية ثانية فان بوبر يوجه النقد الى منهـج التاريخيين فى قياسهم للمجتمع الانسانى على الطبيعة ، حيث يعمد بعضهم مثلا الى مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية ، فى حين يلجأ آخرون الى مقارنة نمـو المجتمعات وتدهورها بنمـو الكائنات الحية وشيخوختها . وفى راى بوبر أن مقارنة حركة المجتمع البشرى بحركة المجموعة الشمسية تنطوى على خطأ جسيم وضـلال بين ، فالمجمـوعة الشمسية تتحكم فى حركتها عوامل متمازجة محدودة العـدد ليس مـن بينها أية عوامل أجنبية خارج هذا المزيج المتجانس ، أما حركة المجتمع البشرى فيحكمها عدد هائل جدا من العوامل المتباينة التى يصعب حصرها ومن بين هذه العوامل تلك الخصائص الوراثية التى يحملهـا الجنس البشرى والتى يحكم تطورها بدورها عوامل عديدة يصـعب – ان لم يستحل – حساب مسارها .

وهكذا فاذا أخذنا فى الاعتبار هذا الكم الكبير من العوامل الوراثية والبيئية المتباينة الآثار والاتجاهات لتبين لنا أن (التطور) الناشىء عنها لا يمثله قانون محدد الاتجـاه ، وهكذا فان الصيغة الشهيرة التى صاغها سبنسر للتطور والتى تقوم على التفاضل والتكامل ما هى الا صيغة مبهمة فضفاضة لا يمكن الاسـتناد اليهـا اطلاقا فى وضـع أية تنبؤات بالمستقبل .

فاذا انتقلنا الى مقارنة نمو المجتمعات بنمو الكائنات الحية ، وهو ما يعمد اليه مؤرخون من أمثال توينبى وشبنجلر لوجدنا أن هذه المقارنة بدورها خاطئة ومضللة تماما ، فالكائنات الحية كيانات عضوية متماسكة تتفاعل مكوناتها على نحو معين مما يجعل نمـوها وازدهارها وفناءها خاضعا لنظام محكم دقيق يتسم بقدر كبير من الثبات النسبى . أمـا بالنسبة للمجتمعات البشرية فهى لا تتسم بهذا القدر من العضـوية والتماسك ، ومن ثم لا يسوغ القول بأنها تتحرك على نحو يشبه حركة الكائن الحى .

ومما هو جدير بالذكر أن بوبر لا يتعرض للأمثلة التاريخية التى يسوقها أنصار هذه المقارنات ، ولا يرد عليها بأمثلة تاريخية مضادة ، ذلك أن استقصاء الشواهد الاستقرائية فى هذا المجال ليس من مهام الفلاسفة ، ولكنه من مهام المشتغلين بالتاريخ أنفسهم ، ومن ثم فان هدم هذه المقارنات – ان كان لها أن تهدم بطريقة استقرائية – لابد أن يتأتى من خلال انجازات المؤرخين لا من خلال انجاز الفلاسفة .

ومع هذا فان التاريخ نفسه كثيرا ما كذب النبوءات التي قال بها أنصار الاتجاه التاريخي وعلى سبيل المثال فان الأحوال المعيشية لطبقة البروليتاريا لم تتفاقم سوءا كما تنبأ ماركس ، بل على العكس من ذلك تماما فقد تحسنت أحوالهم في سائر البلاد الرأسمالية المتقدمة ، فضلا عن ان الثورة الاشتراكية التي تنبأ بها ماركس قد حدثت في بلد زراعي وهو روسيا القيصرية ولم تحدث في بلد صناعي متقدم على خلاف ما قالت به النبوءة الماركسية ٠

والواقع أن بوبر لا يربط بين الاتجاهات التاريخية والنظـريات الشمولية ربطا مباشرا بمعنى أن القول بالحتم التاريخي يترتب عليـه تلقائيا القول بالشمولية لكنه يلجأ الى هذا الربط من خلال عرضه لثلاثة من كبار الفلاسفة وهم أفلاطون وهيجل وماركس مبرهنا على أن ثلاثتهم كانوا من أنصار الاتجاه التاريخي من ناحية ، وأنهم من أهم المفكرين الذين دعوا الى الشمولية وقدموا لها المبررات والأسانيد النظرية مـن ناحية ثانية ٠

أما فيما يتعلق بأفلاطون فان بوبر يعده واحدا من أنصار الاتجاه التاريخي تأسيسا على نظريته في تطور أشكال الحكومات والتي وردت في الكتاب الثامن من محاورة الجمهورية ، فأفضل أنظمة الحكم يتمثل في الدولة المثالية التي يحكمها الفلاسفة والتي سرعان ما تتدهور وتنتقل الى نظام تيموقراطي حربي ، ثم الى نظام تيموقراطي بلوتوقراطي ، ثـم يصل بها التدهور الى مستوى ديموقراطية الغوغاء ، وهو الأمـر الذي يفسح المجال في نهاية المطاف لكي يقفز الطغاة الجهلاء الى مقاعد السلطة فيقوم نظام الطغيان وهو ذروة التدهور ٠

٠ ومن خلال هذه النظرية تتضح لنا النزعة التاريخية عند أفلاطون ، أما فكره الشمولي فيتضح لنا من خلال عرضه لدولته المثالية التي يتولى مقاليد الحكم فيها طبقة من الصفوة الممتازة المقفلة على نفسها ، والتي تمسك في يدها بكل أسباب القوة دون أن يشاركها في ذلك أحـد من عامة الناس ، كذلك يتضح هذا الطابع الشمولي من خلال الطريقة التي يتم بها اعداد هذه الطبقة للحكم حيث يتم اخضاعها لأنظمة صارمة من التعليم والتدريب على انكار الذات على نحو يذكرنا بطريقة اعداد الكادرات في الأحزاب التي أنشأها هتلر ولينين ، ثم يتضح هذا الطابع كذلك في الطريقة التي تمارس بها هذه الطبقة مهام الحكم حيث يباح لهـا كل أساليب الكذب والخداع وصولا الى تحقيق المصلحة العامة ٠

وهنا نتوقف لكى نسجل أن هناك اختلافات أساسية بين شمولية هتلر ولينين من جانب وبين الشمولية التى ينسبها بوبر الى أفلاطون من جانب آخر . اذ اننا لا نجد عند أفلاطون ما يوحى بأنه يدعو الى تطبيق أساليب العنف والرعب من جانب الطبقة الحاكمة ضد عامة الناس ، ولا نجد عنده كذلك ما يوحى بضرورة تدخل الطبقة الحاكمة فى الحياة اليومية للمواطنين وتسخيرهم ليكونوا مجرد تروس صماء فى جهاز الدولة .

ان كل ما نجده عند أفلاطون هو انه يدعو الى أن تتولى الصفوة المتميزة الواعية أمور الحكم بمقتضى أنها وحدها هى المؤهلة لهذه المهمة تماما كما ينبغى أن يشغل كل وظيفة من هو مؤهل لها بحكم مواهبه الطبيعية التى تتناسب معها . وهذا هو ما يجعل أفلاطون مفكرا سلطويا Authoritarian أكثر من كونه مفكرا شموليا . Totalitarian

فاذا إنتقلنا الى هيجل وماركس وجدنا ان اتجاههما التاريخى لا يحتاج بطبيعة الحال الى أيضاح ، لكن الذى يحتاج حقا الى وقفة متأنية هو ما ينسبه اليهما بوبر من النزعة الشمولية حيث نلاحظ أن حديثه عن هيجل ينطوى أحيانا على قدر كبير من المغالاة .

ان بوبر يعرض لست مقولات هيجلية يعتبرها مطابقة تماما للملامح الفاشية وهذه المبادىء هى :

(أ) القومية والايمان بضرورة اذعان الفرد لارادة الأمة واعتبار كلمتها هى الكلمة العليا .

(ب) العداء الطبيعى بين الدول وتأكيد الذات القومية من خلال الحرب .

(جـ) الفضيلة الأخلاقية العليا هى مصلحة الدولة .

(د) تمجيد الحرب .

(هـ) التأكيد على دور العظماء والأفذاذ .

(ز) الاعلاء من شأن البطولة .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يدع الى انشاء تلك المؤسسات والأنظمة التى عرفتها فاشية القرن العشرين ، ومن أمثلتها السلطة البوليسية القائمة على الارهاب والقهر ، والسيطرة على أجهزة الاعلام القائمة على الكذب والتضليل ، فان نزعاته القومية العسكرية ، وعدم اعتداده بقيمة

الفرد الا بقدر ما يخدم الدولة ، كل هذا يجعله فى نظر بوبر أقل احتراما مما توحى به لأول وهلة توصياته حول ضرورة انشاء مؤسسات دستورية ومجالس نيابية ، بل أن هذه المجالس النيابية التى ينادى بها هيجل ما هى فى حقيقة الأمر الا أجهزة وظيفية وليست أجهزة ديموقراطية ، ذلك لأن سلطاتها التشريعية محدودة الى حد كبير فى حين تظل السلطة الحقيقية فى ايدى البيروقراطية التى يسيطر عليها الحكام ٠

والواقع أنه يمكن لنا أن تنظر الى فاشية القرن العشرين باعتبارها امتدادا مريضا لفلسفة هيجل السياسية أكثر من كونها تطبيقا مباشرا لتلك الفلسفة ، كذلك فان بوسعنا أن تنظر الى هيجل باعتباره منظرا لألمانيا الولهلمينية أكثر من كونه منظرا لألمانيا الهتلرية ، وباختصار فان هناك فجوة بين أراء هيجل النظرية وبين الفاشية خاصة وان هتلر نفسه لم يكن يخفى احتقاره الشديد للنظريات التجريدية ، حتى أن القدر الضئيل الذى قرأه هتلر من كتاب « أسطورة القرن العشرين » لألفريد روزنبرج قد جعله يضيق به ذرعا ويصفه بأنه « شديد التجريد » ! ٠

ان أيديولوجية هتلر ترتكز بشكل محورى على فكرة مخبولة عن النقاء العرقى ، وهى فكرة سيطرت على ذهنه ، وجعلته يحاول التماس الحلول لذلك الوهم الذى تملكه بأن هناك مؤامرة عالمية واسعة النطاق لتحطيم ألمانيا ٠

ورغم كل هذه التحفظات حول شمولية هيجل ، فمما لا شك فيه أنه قد أسهم اسهاما فعالا فى تمهيد السبيل لظهور الشموليات الحديثة من خلال انتقاداته العميقة للمذهب الفردى ، ومن خلال دفاعه القوى المتماسك عن المذهب الجمعى ، بل ان بوبر نفسه أقرب ما يكون الى قبول المذهب الجمعى بمعناه المنهجى ، أو بعبارة أخرى فهو يقبل هذا المذهب باعتباره أداة للتفسير فى العلوم الاجتماعية ، ومن ثم يمكن القول بأن بوبر يقف مع ماركس فى جانب واحد ازاء جون ستيوارت مل الذى يقف من هذه القضية فى جانب آخر مقابل ، ذلك أن مل يقول بأن سائر قوانين العلوم الاجتماعية ينبغى استنباطها من المبادىء العامة للطبيعة البشرية ، تلك المبادىء السيكولوجية التى تتسم بأنها صادقة فى كل زمان ومكان ٠

ومع هذا ورغم رفض بوبر لمقولة مل الا أنه لا يرى ثمة تعارض على الاطلاق بين قبول الجمعية كأداة للتفسير فى ميدان العلم الاجتماعى ورفض الجمعية من منطق أخلاقى ، وادانة ما يقول به المذهب الجمعى

من أن الفرد ينبغي أن يسخر لرفاهة المجموع دون أي اعتـــداد بكيانه الفردي الخاص ·

فاذا ما انتقلنا بعد هذا الى ماركس في محاولة للتعرف على الصلة بين أفكاره وبين الشمولية الشيوعية ، فان هذه المحاولة سوف تبــدو لاول وهلة نوعا من السذاجة أو العبث الصبياني ، لأن الصلة بين ماركس والشيوعية ليست في رأى الكثيرين مما يحتاج الى نظر أو بيان ، ومـع هذا فان الذين درسوا اعمال ماركس دراسة مســتفيضة وبوجه خاص كتاباته المبكرة التي كتبها في مرحلة الشباب يستطيعون أن يخلصوا بسهولة الى القول بأن أفكار ماركس لا تنطوي على أية عناصر شمولية واضحة ، على العكس من ذلك تماما فان المجتمع المثالي الذي يدعو اليـه ماركس هو في الحقيقة مجتمع أناركي (١) تختفي فيه ســلطة الدولة وليس مجتمعا شموليا تهيمن فيه الدولة على كل السلطات ·

أما الطابع الشمولي الذي يتسم به مجتمع روسيا السوفيتية فهو في الواقع وليد أفكار لينين ثم ستالين وليس كارل ماركس ، وعلى سبيل المثال فان فكرة الحزب الطليعي الذي يضم صفوة المثقفين الثوريين انما هو اختراع لينيني خالص ، كذلك فان الهيمنة الشاملة للدولة انما هي تطبيق ستاليني ، أما العنصر الشمولي الوحيد الذي نجده عند ماركس فهو عنصر لفظي يتمثـــل في اســـتخدامه لمصـــطلح « دكتــاتورية البروليتاريا » ·

وهكذا فان واجب الدقة والأمانة يقتضي وصف العقيدة الرسمية للمجتمع السوفيتي بأنها ماركسية ـ لينينية أكثر من كونها ماركسية فحسب ، بيد أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أن الشق الماركسي في هذه العقيدة لا يلعب دورا حاسما ، على العكس من ذلك تماما فان الشق الماركسي هو الذي يحتل الأهمية الأولى ، وبوجه خاص نظـــرية المادية التاريخية التي قال بها ماركس شريطة أن توضع هذه النظرية في اطارها الصحيح ·

صحيح أن هذه النظرية تتسم بالطابع اليوتوبي ، وصحيح أنهـا تتسم بالعنف ، لكن هذا لا يعني أنها تتسم بالشمولية ·

ان كل ما يعنيه ماركس بنظرته التاريخية يمكن اجماله ببســاطة

---

(١) لا نميل كثيرا الى الترجمة الشائعة ونعني بها « فوضوية » كمرادف عربي لمصطلح الأناركية ونفضل استخدامها مستعربة لا مترجمة ـ (المترجم) ·

خلافا للفهم الشائع المغلوط في أن قيام ثورة البروليتاريا هي الشرط الاجتماعية الذى يمكن للانسان من خلاله ان يحقق ذاته وان يتمتع بالحرية والمساواة بعد تخلصه من مؤسسات القهر الاقتصادى ٠

لا مناص لنا ادن من أن نخلص مما سبق الى أن الربط الذى أقامه بوبر بين الاتجاهات التاريخية والشموليه انما هو ربط يتسم بالهزال والركاكه خاصه اذا وضعنا نصب أعيننا حقيقة أفكار أفلاطون وهيجل وماركس وهم اولئك الذين اختارهم بوبر للتدليل على وجهة نظره . فافلاطون وهيجل كلاهما كانا من أنصار المذهب الجمعى من منظور اخلاقى وقد أدى بهما هذا الى طرح نظريات سياسية تتسم في المقام الأول بطابع سلطوى ، وان اتسمت كذلك ببعض الخصائص الشمولية ، فضلا عن ذلك فان أفلاطون لا يمكن اعتباره أصلا من انصار الاتجاه التاريخى استنادا على تصنيفه لأنظمة الحكم ، ومع هذا فانه حتى اذا سلمنا بأن هيجل وأفلاطون كليهما من أنصار هذا الاتجاه ــ وهو أمر غير صحيح ان هيجل وحده هو الذى يمكن اعتباره من أنصار الاتجاه التاريخى ــ اذا سلمنا بهذا جدلا فان الخصائص الشمولية التى تنطوى عليها أفكارهما السياسية لا ترتبط بأفكارهما التاريخية الا بروابط واهيه ، أما ماركس وان كان بغير شك من أنصار الاتجاه التاريخى فانه ليس شموليا على الاطلاق ٠

ثم تبقى بعد ذلك ملاحظة أخيرة قبل أن ننتقل من الحديث عن الاتجاه التاريخى الى نقطة أخرى فى فكر بوبر تلك هى الصلة بين الاتجاه التاريخى والفكر الليبرالى وهى صلة لم يتطرق اليها المفكرون الا فيما ندر ولعل كوندورسيه هو المفكر المنهجى الوحيد الذى قال بأن اقتصاد الديموقراطية الليبرالية أمر حتمى تفرضه قوانين معينة للتقدم -

ومن ناحية أخرى نجد اشارة ضمنية الى هذا المعنى فى عبارة اقتبسها بوبر من هـ٠أ٠ل فيشر يقول فيها « ان التقدم حقيقة ساطعة مدونة على صفحات التاريخ ، لكنه مع هذا ليس جزءا من قوانينه الطبيعية » ٠

ومن الواضح أن فيشر قد صاغ عبارته على هذا النحو لكى يصوب خطأ معينا ، هو التفاؤل المفرط من جانب المؤمنين بالتقدم الليبرالى ، وحقا ان من الطبيعى بالنسبة لكل الذين ينشدون التقدم أن يلتمسوا المبررات والأسانيد التى تؤيد مطالبهم غير أن الرغبة فى التغيير تظل فى نهاية المطاف هى العامل الحاسم فى عملية التغيير ، وما قوانين التاريخ الا عوامل تأكيد لا عوامل حسم ، أنها عوامل لبعث الطمأنينة

لدى كل من يرتكنون اليها ممن يستهدفون التغيير سواء كانوا من الشموليين أم الليبراليين .

ان التفاؤل المفرط الذى أشار اليه فيشر هو ما يطلق عليه أحيانا لفظ « يوتوبيا » ، وهو لفظ تتفاوت معانيه ودلالاته بتفاوت المفكرين والكتاب ، غير أنه ينصرف في أكثر معانيه شيوعا الى تلك الأفكار التى لا يبالى أصحابها بمدى واقعيتها أو قابليتها للتحقيق ، وبعبارة أخرى بسيطة فان مشروعا معينا يوصف بأنه يوتوبى اذا كان غير قابل للتنفيذ ، أو اذا كان قابلا للتنفيذ ولكن بنفقات باهظة لا يمكن تحملها أو قبولها .

وفى المقابل فان مشروعا معينا يوصف بأنه غير يوتوبى اذا كان قابلا للتنفيذ بنفقات مقبولة ومن خلال اجراءات محددة يتحول من خلالها الواقع الراهن الى النموذج المنشود .

وعلى سبيل المثال فان ما يزعمه ماركس وانجلز من أن اشتراكيتهما قد تخلصت من سائر الملامح اليوتوبية انما يستند الى أنهما قد أفاضا فى وصف الاجراءات الواقعية التى سوف تؤدى الى تحقيق الاشتراكية ، ذلك أنهما لا يقولان بأن الرأسمالية سوف تخلى الطريق أمام الاشتراكية كأمر محتمل ولكنهما يقولان بأن هذا أمر ضرورى وحتمى .

فاذا ما انتقلنا الى بوبر وجدنا أن مفهومه لليوتوبيا مختلف الى حد ما فهو يقصد باليوتوبيا كل برنامج شامل لاعادة البنيان الاجتماعى ، وبعبارة أخرى فان العمل السياسى يكون يوتوبيا اذا كان خاضعا لمجموعة من الموجهات والمحددات التى ترسم صورة نهائية للمجتمع الأمثل ككل، وفى رأيه أن هذه النظرة الكلية للهندسة الاجتماعية انما هى فى الواقع ذات نتائج مدمرة وينبغى أن تستبدل بها هندسة اجتماعية جزئية قائمة على سياسة « خطوة ... فخطوة » وبعبارة أخرى سياسة تستهدف مواجهة المساوىء الاجتماعية الراهنة ومحاولة اصلاحها دون التقيد باطار مثالى يستهدف اعادة تنظيم المجتمع بأكمله .

ويلاحظ أن بوبر يرتكز فى مقولته هذه على عدد من الحجج والأسانيد فى مقدمتها أن معرفتنا بالمجتمع البشرى لا تكفى لتصميم هندسة شاملة بعيدة المدى لتحويل المجتمع بأسره من واقع معين الى مثل أعلى منشود .

ان العلوم الاجتماعية تستهدف التعرف على حصاد النشاط البشرى وهو حصاد يتسم فى مجمله بأنه غير مستهدف وغير مقصود سواء فى

ذلك مزاياه أو مساوئه ، ورغم ما بلغته هذه العلوم من التقدم فانها تظل مع هذا عاجزة عن التنبؤ بكل الآثار والنتائج المترتبة على النشاط البشرى سيان فى ذلك بين النتائج النافعة أو النتائج الضارة .

وعلى هذا فان أى سلوك عقلانى ينبغى أن يأخذ فى اعتباره قصور معرفتنا البشرية ويتعين بالتالى على أى برنامج للتغيير أن يمضى قدما بخطوات صغيرة المدى حتى يتسنى مواجهة النتائج السلبية وتصحيح آثارها أولا بأول قبل أن تستفحل وتتفاقم .

كذلك فان بوبر يضيف حجة أخرى تتمثل فى أن هناك اجماعا على أن ازالة الشرور العاجلة أهم بكثير من تحقيق المزايا الآجلة ، ومن ثم فان أى برنامج شامل ، بل ان مثل هذه البرامج الشاملة لا يمكن المضى فى تنفيذها فى الواقع الا بقدر كبير من القهر والعنف .

ثم يضيف بوبر الى الحجتين السابقتين حجة أخرى قوية تتمثل فى أن البرامج اليوتوبية يستلزم تنفيذها زمنا طويلا قد يستغرق حياة أجيال عديدة بأكملها قبل أن يصل الى نهاية المطاف ، وهنا يتساءل بوبر أليس من المحتمل أن تفقد المثل العليا المنشودة بريقها عبر هذه الرحلة الطويلة وتصبح أقل جاذبية وسحرا فى عيون الذين يسعون اليها ؟ وما العمل اذا شعرنا بعد عناء مرحلة طويلة أن هذه الأهداف المنشودة لم تعد تمثل أحلامنا الذهبية ؟ وأنها لم تكن لتستحق كل هذا العناء !! ؟ ، وحتى اذا افترضنا جدلا أنها قد ظلت على بريقها وجاذبيتها فهل من العدل أن تتحمل أجيال معينة من الأعباء والتضحيات ما سوف تجنى ثماره أجيال أخرى بعيدة لم تشارك فى صنع هذه الثمار ؟ .

والواقع أن نظرية بوبر فى الاصلاح التدريجى للمجتمع تشبه فى بعض جوانبها نظريته فى نمو المعرفة العلمية ، فالعلم لا يصل الى حقائق نهائية دفعة واحدة ، ولكنه يقترب من الحقائق شيئا فشيئا من خلال التراكم التدريجى للنظريات ومناهج البحث الذى يتلافى كل منها أخطاء المراحل السابقة ، ومع هذا فان بوبر لا يكن كراهية للتغيير الثورى فى مجال المعرفة العلمية مثلما يكن الكراهية للتغيير الثورى فى مجال المجتمع ، ذلك أن الثورة العلمية لن تكون بطبيعة الحال مجالا لسفك الدماء .

ورغم أن هناك العديد من الشواهد التى تدعم وجهة نظر بوبر والتى تؤكد سوء سمعة الثورات فى هذا المجال ، وأنها كثيرا ما أسفرت عن نتائج دموية مدمرة لم تكن فى حسبان المخططين لها ، بل أنها كثيرا ما

انحرفت عن مسارها الأصلي وتفرعت الى مسارات فرعية سالبة . على الرغم من هذا كله فاننا نجد أن هناك من يحبذون الثورة اليوتوبية كبديل وحيد لا غنى عنه للتغيير رغم اعترافهم بكل هذه المثالب ؛ وعلى سبيل المثال نجد أن سوريل يرى أن الاصلاح التدريجي لا يمكن أن يترتب عليه أي تغيير على الاطلاق ، ذلك أن التنازلات التي يقدمها ذوو الامتيازات للمحرومين والمقهورين سرعان ما يستعيدونها بطريقة أو بأخرى بعد أن تكون قد أدت دورها في تهدئة مشاعر المحرومين وامتصاص شحنة الغضب من نفوسهم ٠

ومع هذا فان نظرة واحدة فاحصة الى آراء سوريل سرعان ما يتبين بطلانها ، صحيح أن اجراءات الاصلاح التدريجي لم تفلح في القضاء على مظاهر التفاوت في القوى والدخول والثروات ، ولا يبدو أنها سوف تفلح في هذا ، بيد أنه لابد لنا من الاعتراف بأن الكثير من أوجه الظلم والشرور قد أمكن التغلب عليها بدون عنف ثوري وفي مقدمة هذه المظالم علاقات الرق والعبودية تلك التي أمكن القضاء عليها في كثير من الدول عن طريق التشريعات التدريجية ٠

ننتقل بعد هذا الى مسألة أخرى من المسائل التي عنى بوبر بتناولها ، تلك هي الدلالات الخاصة التي يخلعها الفلاسفة أحيانا على مصطلحات معينة ، وفي رأيه أن استخدام لغة واضحة محددة هو أمر أساسي بالنسبة لأي مشتغل بالفلسفة ، ومع هذا فان هناك من يسيئون التعامل مع هذه المسألة ، بحيث ينتهي بهم الأمر في نهاية المطاف الى نوع من العقم ، هناك من يسرفون اسرافا شديدا في التوقف لتعريف مصطلح معين على نحو جديد يبتعد به كثيرا عن معناه الشائع المستقر ، وهذا في الواقع لن يؤدي الى دقة في الفهم ، على العكس تماما فسوف يؤدي في رأي بوبر الى الفوضى واضطراب المفاهيم ، والمثال الذي يسوقه بوبر للتدليل على رأيه هو تعريف هيجل للحرية بأنها : « افناء الفرد لذاته من أجل الدولة » ، فمثل هذا التعريف انما هو في الحقيقة تشويه لمعنى الحرية ، غير أن هذا لا يعني أن بوبر يتبنى تعريفا سلبيا للحرية وأنها مجرد ازالة القيود والعوائق ، على العكس تماما فهو يقرر أن قدرا معينا من تدخل الدولة وسيطرتها ضروري لتأكيد وتأمين المعنى العملي للحرية وعلى سبيل المثال لابد أن تتدخل الدولة لكي تضمن بشكل عملي حق التعليم لجميع أبنائها اذا كانت مؤمنة حقا بأن التعليم ضروري لكل فرد، اذ لا يكفي اطلاقا في هذا المجال أن تقرر التشريعات القائمة أنه لا قيود اطلاقا على كل من يرغب في ممارسة حق التعليم ! ، فاذا انتقلنا من

معنى « الحرية » الى معنى « المساواة » وجـــدنا أن بوبر يؤكد على أن المساواة مفهوم سياسي أكثر من كونه مفهوماً اقتصادياً أو قانونيا ، ولئن كان البيان الشيوعي قد ركز على المساواة الاقتصادية وطرح لتحقيقهـــا ما طرحه من المقترحات ، فان بوبر يرى أن أكثر هذه المقترحات قد تحقق فعلا في الديموقراطيات الغربية المتقدمة ، وحتى ما ينادي به الشيوعيون من الغاء حق الأرث هو مطلب يكاد أن يكون متحققا فعلا من الناحيـــة العملية نتيجة لما تفرضه ضرائب التركات من أعباء باهظة على الورثة ٠

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بوبر يؤيد بوجه عام وضع الضوابط والتحفظات على المبدأ الرأسمالي التقليدي « دعه يعمل ٠ دعه يمر » ، لا بقصد تقليل التفاوتات الاقتصادية فحسب ،ولكن وقبل ذلك من أجل تأمين الحرية الاقتصادية للعمال ٠

ان اهم ما في الديموقراطية في رأى بوبر أنهـا تتيح لجماهير المحكومين فرصة تغيير حكامهم بدون الحاجة الى العنف ، ومن هنا نجد أنه يعرف الديموقراطية بأنها «مشروع تأسيسي من شأنه أن يعمل عــلى حل التناقضات القائمة في المجتمع من خلال الحوار العقلاني لا من خلال العنف والاكراه ، واذا كان خصوم الديموقراطية يقولون بأن الواقع العملي يؤكد بأن الحوار العقلاني لا يلعب الدور الحاسم في الأنظمة الديموقراطية فان بوبر يرد على ذلك بقوله ان الديموقراطية هي التي تتيح فرصة الحوار العقلاني ، انها تتيح الفرصة فحسب ولكنها لا تضمن التحقيق العمــلي ضمانا تاما ٠

وفي هذا المجال يلاحظ أن بوبر لم يتطرق مباشرة الى تلك المشكلة التي تطرق اليها جون ستيوارت مل وتوكفيل ونعني بها امكانية تحول الديموقراطية الى طغيان الأغلبية ، وان كان في الواقع قد تطرق اليهـــا بشكل غير مباشر في أحد مقالاته التي وجه فيها الانتقادات الى الرأى العام مسجلا أنه ليس من التجانس والاجماع كما يوحي بذلك اسمه ، كذلك فهو يتسم باللامســئولية طالما أنه يتسم باللافردية ، وبوجه عام فان الأغلبية كثيرا ما تفتقر الى الحكمة والصواب ٠

من هنا فان بوبر لا يدافع عن الديموقراطية باعتبارها خيرا خالصا ولكن باعتبارها خيرا نسبيا ، وبعبارة أخرى فهي خير من غيرها فحسب، وعلى حد تعبيره فان الديموقراطية وحدها هي التي تضــع اطارا من المؤسسات يتيح الفرصة للاصلاح دون عنف ، وهي وحدها التي تتيح الفرصة لأعمال العقل في المسائل السياسية ، ومع هذا فهي لا تضمن اتخاذ القرار الأفضل دائما ، غير أن كونها كذلك لا يبرر التخلي عنها ، ولا

يبرر أطلاقا أن توضع السلطة فى أيدى القلة الموهوبة المتميزة كما نادى بذلك أفلاطون على سبيل المثال ٠

صحيح أن هناك فروقاً فردية بين البشر وأن هناك من يتسمون بالتفوق الواضح على سواهم ، غير أن هذا التفوق لا ينبغى بحال من الأحوال أن يتخذ ذريعة لحرمان الأقل تفوقا من المشاركة فى الحكم . خاصة إذا اخذنا فى الاعتبار أن المعرفة البشرية قاصرة بطبيعتها ، وأن اكثر الموهوبين موهبة يظل دائما عرضة للوقوع فى الخطأ رغم موهبته وتفوقه والحق أن المتفوق الحقيقى فى راى بوبر هو ذلك الذى يعى حدود تفوقه، والذى يعلم أنه سوف يظل بعيدا كل البعد عن الكمال بالغا ما بلغ من التفوق ٠ وباختصار فان النموذج الذى وضعه سقراط والذى صور فيه الانسان كائنا معرضا للخطأ انما هو أقرب الى الحقيقة من نموذج الفيلسوف الحكيم الذى صوره أفلاطون ٠ وما دام الأمر كذلك ، فان السبيل الوحيد لنمو المعرفة البشرية يتمثل فى اتاحة الفرصة للحوار لكننا نتوقف هنا قليلا لكى نعرض لوجهة نظره فى الدولة ماهية الديموقراطى ٠

والواقع أن بوبر متسق مع نفسه كواحد من أنصار مذهب الكثرة والتعدد فيما يتعلق بسائر المثل العليا الليبرالية ، فالحرية على سبيل المثال شأنها شأن الديموقراطية ليست خيرا خالصا ولا هى كذلك بالخير المطلق . بل ان بوبر يمضى أكثر من ذلك لنقرر بأن القول بالمبادىء الليبرالية المطلقة انما ينطوى بالضرورة على مفارقات منطقية واضحة سيان فى ذلك القول بالحرية المطلقة أو الديموقراطية المطلقة للجميع هو أمر يستلزم وضع ضوابط معينة من قبل الدولة لضمان هذا التكافؤ، فى حين أن وجود الضوابط ما هو فى حقيقة الأمر الا انتقاص للحرية وتقييد لها ، وسوف نعود فى سطور لاحقة الى شرح أمثلة أخرى لهذه المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادىء الليبرالية فى رأى بوبر ، لكننا نتوقف هنا قليلا لكى نعرض لوجهة نظره فى الدولة وما هية الوظائف التى تؤديها حيث نلاحظ أن بوبر يوجزها فى أن الدولة ضرورية لحماية الحرية الانسانية ، ورغم أن وجودها يقتطع بالضرورة جزءا من هذا الحرية الا أن المرء يفضل العيش منقوص الحرية فى ظل الدولة طالما أنها تضمن له ما تبقى من حريته ٠

ومن الواضح أن معنى الحرية هنا يتسع بحيث يصبح معادلا لحق الانسان فى العيش فى أمان ، ومن ثم يختلف تصور بوبر لوظيفة الدولة

عن تصور جون لوك الذى جعل وظيفتها حماية حق الملكية جنبا الى جنب مع حق الحياة والحرية ٠

ولنعد الآن الى استعراض المفارقات المنطقية التى تنطوى عليها المبادىء الليبرالية فى رأى بوبر حيث نجد أنه يجمل هذه المبادىء فى اربعة هى : السيادة Souvereignty والديموقراطيه Democracy والحريه Freedom والتسامح Tolerance ، والواقع أن بوبر يطرح هذه المبادىء الأربعة فى صورة زوجين اثنين فقط يتألف أحدهما من السيادة الديموقراطية باعتبار أن الديموقراطية صورة خاصة من صور السيادة ، ويتألف ثانيهما من الحرية والتسامح لما بين هذين المفهومين من اتصال وثيق يتمثل فى أن كلا منهما ينطوى على نوع من عدم التدخل فى شئون الآخرين سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى السلوك الشخصى ٠

فاذا نظرنا الى الزوج الأول من هذه المبادىء ونعنى به محور السيادة ــ الديموقراطية ، وجدنا أن السيادة المطلقة تنطوى فى طياتها على مفارقة تتمثل فى احتمال تنازل الشعب عن سيادته الى حاكم مستبد، ومن ثم فان ضمان ان يحتفظ الشعب بسيادته لا يتأتى الا من خلال جعل السيادة أمرا غير قابل للتصرف و التنازل ، وبعبارة أخرى فان ضمان سيادة الشعب يستلزم حرمانه من حق التصرف فى السيادة وهو ما يعنى انتقاص سيادته ٠

وبالمثل فاننا اذا نظرنا الى المحور الثانى ، محور الحرية ــ التسامح فان اطلاق الحرية للجميع يعنى ببساطة اتاحة الفرصة أمام الأقوياء للفتك بحرية الضعفاء ، طالما أن حرية أى انسان هى فى الحقيقة قيد على حرية سواه ، وبالمثل فان اطلاق مبدأ التسامح انما يعنى أن نتسامح مع غير المتسامحين وهو ما ينسف فكرة التسامح من أساسها ٠

فى نهاية حديثنا عن بوبر سنلقى اطلالة عامة على كتاب « المجتمع المفتوح » الذى هو فى الواقع تعبير عن النبض السياسى لدول وسط وربا فى فترة ما بين الحربين ، حيث نجد أن بوبر قد خصص الجانب الأكبر من هذا الكتاب للحديث عن أفلاطون وماركس ، عارضا وناقدا لأفكارهما من خلال دراسة متعمقة مستفيضة ٠

كما تطرق الكتاب الى موضوعات أخرى من بينها قضية السلام الدولى حيث يرى بوبر أن المجتمع الدولى تحكمه حياة أشبه ما تكون بحالة الطبيعة التى تحدث عنها هوبز ، ومن ثم فان اقامة الأمن والسلام

على مستوى المجتمع الدولى ينبغى أن يتحقق بنفس الطريقة التى يتحقق بها الأمن والسلام على مستوى الدولة الواحدة ·

كما تطرق الكتاب كذلك الى بحث طبيعة المعرفة العلمية وطريقة نموها وتطورها ، وفى هذه النقطة بالذات قدم بوبر واحدا من أهم انجازاته الفكرية ·

والواقع أن الاسهام الذى قدمه بوبر الى النظرية السياسية هو اسهام مزدوج الطابع فمن خلال نظريته فى طبيعة العلم وتطوره أمكن له أن يتجاوز الأسس التى ارتكز عليها أنصار مذهب المنفعة العامة من أمثال بنتام وجون ستيوارت مل فى دفاعهم عن الليبرالية ، كذلك فهو من خلال نقده للمذاهب التاريخية والشمولية قد برهن على أن هذه الاتجاهات ليست هى البديل الأفضل حتى لو سلمنا بأن الفكر الليبرالى يعانى من مأزق حقيقى ·

جان بول سارتر
الانسان ذلك الوحيد فى عالم من العداوة

بقلم : موريس كرانستون

يحدثنا سارتر فى كتاب « الكلمات » الذى روى فيه سيرته الذاتية بأنه قد ولد فى عالم من الكلمات ، لقد كان الطفل الوحيد لأم ترملت ، وهكذا عاش فى كنف جده الذى كان يعمل مدرسا للغة والذى كانت لديه فى بيته مكتبة عامرة ، ومن هنا أصبحت القراءة بالنسبة لسارتر سلواه الوحيدة فى طفولته ، ومن خلالها تشكلت معرفته بالعالم ، ومع هذا فان ذلك العالم الذى نعرفه من خلال الكتب ــ فيما يلاحظ سارتر ــ يتسم بأنه عالم منتظم ومتماسك ومتسق ، متجه دائما الى غاية معينة ، وهكذا تصور سارتر بحكم طفولته أن عالم الواقع هو على هذا النحو العقلانى الذى تصوره لنا ميتافيزيقا ليبنتز ، ونيوتن ، وديكارت ، غير أنه عندما واجه عالم التجربة شعر بالصدمة الشديدة حين وجده على النقيض من ذلك كله ، عالما مضطربا ، يموج بالفوضى والتشوش والعبث ، وشعر بأنه قد افتقد فى العالم الواقعى تلك الصورة القريبة الى وجدانه والتى غرستها فى أعماقه قراءاته الأولى ، ويضيف سارتر فى سيرته الذاتية أن ظمأه الى الميتافيزيقا ظل يلازمه الى أن تحول الى الماركسية فى الحرب العالمية الثانية .

ومع هذا ، وعلى الرغم مما يذكره سارتر فى سيرته الذاتية ، فان من حق قارئه أن يتساءل ان كان قد تحول فعلا الى الماركسية ؟ ، وان كان ظمأه الميتافيزيقى قد زال عنه ؟ وهل الفلسفة السياسية التى ينتمى اليها منذ الحرب العالمية الثانية هى الماركسية حقا كما يقول ؟

ان سارتر قد كتب كما هائلا من الكتابات السياسية سواء في ذلك أعماله التي كتبها كفيلسوف سياسي . أو البيانات والمنشــورات التي حررها منذ أوائل الاربعينيات ، وفي بداية الأمر كان من الواضح أنــه لا توجد ثمة علاقة بين فلسفة سارتر بوجه عام وبين فلسفته السياسية ، فالفلسفة التي ينادى بها هي الوجودية وهي فلسفة لا يترتب عليها في حد ذاتها اتجاه سياسي معين ، فبينما نجد أن بعض الوجوديين من أمثال هايدجر كانوا فاشيين نجد أن آخرين من أمثال جابرييل مارسيل كانوا من المحافظين في حين نجد فريقا ثالثا من أمثال كامي كانوا من الاشتراكيين الأحرار ، أما سارتر نفسه فقد كان في أقصى اليسار .

وبعد تحرير فرنسا حاول سارتر أن يؤسس حركة جديدة تجمع المتماثلين معه فكريا من اليساريين ، لكن محاولته تلك باءت بالفشل . وهكذا ظل طيلة العشرين عاما التاليــة رفيقا لا يعول عليــه كثيرا في عضويته للحزب الشيوعي الفرنسي . ذلك أنه وان اتفق بوجــه عام مع سياسات الحزب الا أنه كان يزدري فلسفته ، ولم يدم هذا الوضع بطبيعة الحال فقد انفصل في نهاية المطاف عن الحزب الشيوعي عندما شعر بأن سياساته قد أخذت تميل الى المهادنة وتفتقر الى الثورية المطلوبة . ومن الطريف أن نذكر هنا أن سارتر كثيرا ما وجه الانتقادات الى الشيوعيين والى الاتحاد السوفيتي ابان حــكم ستالين ، غير أنه ــ وهذا هو وجــه الطرافة ــ كان ينبرى للدفاع عنه حين ينتقده الآخرون من أمثال كامي !

وبعد وفاة ستالين أصبحت السياسة الرسمية للشيوعية هي الاتجاه نحو التعايش أكثر من الاتجاه نحو الثورة مما جعل سارتر يضيق ذرعا بالشيوعيين ويفقد صبره ازاءهم .

وابان أحداث عــام ١٩٦٨ كان الحزب الشيوعي الفرنسي معنيــا باستثمار حالة الفزع التي أصابت البورجوازية ، واستغلال تلك الحالة للحصول على أجور أعلى للعمال ، أما سارتر فقد اتهم الحزب بالتخاذل وبأنه قد أهدر فرصة تاريخية لا تعوض للقيام بالثورة في فرنســا ، وقد ترتب على هذا أن فقد الحزب الشيوعي مصداقيته في نظر سارتر ولم يعد جديرا بأية ذرة من الاحترام .

واعتبارا من ذلك العام (١٩٦٨) بدأ ســـارتر يشعر بأن مكانه الطبيعي هو المعسكر الماوى ، وهكذا عمل محررا باحدى الصــحف ذات الميول اليسارية المتطرفة غير أن المحررين الشبان بتلك الصحيفة ألقى

القبض عليهم ، ووجهت اليهم تهمة اثارة الاضطراب الاجتماعي وحكم عليهم بالسجن .

وفي ظل هذه الظروف كلها أنشـــأ سارتر فلسفته السياسية الخاصة به التي هي مزيج ما بين الماركسية والوجودية ، والتي نستطيع أن نتبين خطوطها الأســـاسية من خـــلال كتابه الشهير « نقد العقل الديالكتيكي » ، كما يمكن أن نتبين جانبا آخر من ملامحها من خلال كتابيه عن جان جينيه « وفلوبير رغم أنهما في الأصل كتابان في النقد الأدبي أو هكذا يبدوان للوهلة الأولى على الأقل ، الا أنهما يمكن أن ننظر اليهما باعتبارهما مجموعة من الملاحظات المتصلة بنقد العقل الديالكتيكي والتي تعد امتدادا له . والواقع أن العنوان الذي يحمله كتاب سارتر ، « نقد العقل الديالكتيكي » انما هو عنوان جد طموح ، فهو ينطوي على اشارة واضحة الى عنوان كتاب كانط الشهير « نقد العقل النظري » ، وسارتر بهذه الاشارة المقصودة يوحي بأن ما يفعله مماثل لما فعله كانط ، ذلك أنه ان كان كانط في نقد العقل النظري قد أقام مزيجا ما بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي ، فان سارتر في « نقد العقل الديالكتيكي » يقيم مزيجا ما بين الماركسية والوجودية ، مستهدفا بذلك تحديث الماركسية واضافة دماء جديدة اليها من خـــلال صبغها بالصبغة الوجودية ، وهو ما يؤكده سارتر في فصل تمهيدي يعرض فيه لمنهجه الذي التزمه في مؤلفه هذا ، وعندما ينتقل الى صلب الكتاب يوضح لنا كيف يمـــكن أن يتحقق هذا التحديث للماركســــية ، وكيف يمكن أن يتأتى هذا المزج بينهـــا وبين الوجودية بحيث تتكشف الماركسية في النهاية عن أنثروبولوجيا جديدة (بالمعنى الكانطي لهذا اللفظ) ، وبعبارة أخرى كيف يمكن أن تنبثق من خلال الماركسية فلسفة جديدة للمجتمع والانسان .

ويلاحظ أن النهج الذي نهجه سارتر ـ فيما يذكر هو ـ ليس نهجا أكاديميا خالصا ، ذلك أنه قد سبق له نشر مقاله « في المنهج » (والذي جعل منه فيما بعد الفصل التمهيدي لكتاب النقد) عام ١٩٥٧ في صحيفة بولندية عندما بدأ العداء للستالينية يصـــبح هو النغمة السائدة ، وقد استهدف سارتر حينذاك من نشره لمقاله هذا طرح فلسفته الجديدة لتكون أساسا نظريا يوحـد بين أولئك الذين يعـادون الستالينية من المثقفين اليساريين ، وبعبارة أخرى فقد كان يستهدف ملء الفراغ الذي أحدثه تبرؤ موسكو من تعاليم ستالين . وايجاد بديل نظري يمكن أن يلتف حوله المثقفون اليساريون في نضالهم ضد البورجوازية ، ولا شـك أن هذا الهدف الذي استهدفه نشر مقاله عن المنهج انما يبتعد ابتعـادا كبيرا

عن الطابع الاكاديمى الذى تتسم به باقى فصول كتاب النقد (نقد العقل الديالكتيكى) ، غير أن هذا لا يقلل فى نظر سارتر من الأهمية النضالية لهذا المؤلف باعتباره ترويجا لأفكار بعينها ، على العكس من ذلك فهو يؤكد مقولة هامة ، تلك هى أن الأعمال الفلسفية الخالصة لأى فيلسوف وما يصدره هذا الفيلسوف من بيانات ومنشورات ينبغى أن يكونا شيئا واحدا ٠

فاذا انتقلنا بعد هذا الى صلب النقد وجدنا أنه يستهله باغداق الثناء على الماركسية ، فى حين لا يتحدث عن الوجودية الا بأوصاف شديدة التواضع ، فهو يسجل للماركسية أنها واحدة من الفلسفات الرئيسية فى العصر الحديث أما الوجودية فهى ليست من بين تلك الفلسفات الرئيسية ، بل انها فى رأيه ليست فلسفة أصيلة على الاطلاق ، انها لا تزيد عن كونها مجرد « ايديولوجيا » ، مع ملاحظة أنه يستخدم الألفاظ هنا بمفهومه الخاص لا بالمفهوم الماركسى ، فهو يعرف الفلسفات بأنها تلك الأنساق الكبرى من الفكر الخلاق الذى يسود « لحظات » أو مراحل تاريخية معينة ، وهذه الانساق لا يمكن تجاوزها الا اذا تحرك التاريخ وانتقل من مرحلة معينة الى مرحلة أخرى ، وعلى هذا ففى القرن السابع عشر كانت اللحظة الفلسفية ممثلة فى ديكارت ولوك ، وفى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تمثلت فى كانط وهيجل ، أما عصرنا هذا فهو بغير شك عصر الفلسفة الماركسية ، وما كان لفلسفة أن تتجاوز لوك وديكارت فى عصرهما ، ولا كانط وهيجل فى عصرهما ، كذلك فان الماركسية فى عصرنا هى الفلسفة التى لا يمكن تجاوزها ، ولا مناص لنا بالتالى من التفكير باللغة الماركسية ٠

أما الايديولوجيات فيعرفها سارتر بأنها أنساق صغرى من الفكر تعيش على هامش الفلسفات وتحاول استثمار المجالات المعرفية الأصيلة التى تطرحها الأنساق الكبرى أو الفلسفات ، ولما كان عصرنا هذا هو عصر الماركسية فان الوجودية ما هى الا نسق طفيلى يحيا على هامش الماركسية ، تلك الفلسفة التى نشأ هو أصلا لكى يعارضها ، لكنه الآن يحاول أن يتكامل معها :

والحق أن هذا المنظور هو بالقطع بالغ الجدة والأصالة ، ومع هذا فان محاولة مزج الوجودية بالماركسية تنطوى فى اعتقادنا على شىء من التطاول والاجتراء ، ذلك أنه لا يوجد بين نسقين من البعد والتباين مقدار ما بين الماركسية والوجودية . وفى اعتقادنا أن هناك عقبتين على

الأقل تحولان دون هذا الامتزاج : عقبتين لا يمكن التغلب عليهما فيما تتصور وأولهما أن الوجودية تؤمن بحرية الارادة وترفض كافة الاتجاهات الحتمية والجبرية وهي ما يؤكده سارتر نفسه في سائر كتاباته تقريبا الى حد أنه لا يكاد يخلو مؤلف واحد من مؤلفاته من التأكيد على مقولته الأساسية وهي أن قدر الانسان هو الحرية ، وفي مقابل ذلك نجد أن ماركس ينتمي الى ذلك التقليد الفلسفي الذى ينفي الحرية فهو يؤمن — تماما مثل هيجل — بأن الحرية ما هي الا الوعي بالضرورة ، ذلك أن التاريخ بأسره في رأى ماركس تحكمه علاقات الانتاج ، تلك التي تخضع لقوانين معينة ، وليس بوسع البشر — من ثم — أن يتحكموا في مصائرهم الا في حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها ، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية في نفس الوقت ، أما سارتر فهو يؤمن بأن الحتمية ليست مفهوما زائفا فحسب ولكنها ضرب من سوء النية ، انها خداع آثم للنفس يحاول البعض بمقتضاه أن يتنصلوا من مسئولياتهم الأخلاقية .

أما العقبة الثانية فتتمثل في الطابع الفردى للانسان لدى الفلاسفة الوجوديين الذين يؤكدون على وحدة الانسان وعزلته ومواجهته لقدرة دائمة بمفرده ، ولعل سارتر نفسه هو من أكثر الفلاسفة الوجوديين تركيزا على ابراز هذا الجانب ابتداء من روايته الأولى « الغثيان » وانتهاء الى مسرحيته « سجناء الطونه » ، في حين نجد أن الماركسية تنظر الى الوجود الفردى للانسان على أنه مجرد وهم نظرى ، اذ أن الوجود الحقيقي في رأيها هو الوجود الاجتماعي .

ويلاحظ أن سارتر لا ينكر هذه العقبات لكنه يتصور أنها قابلة للحل ، فالمشكلة الحقيقية بالنسبة للماركسية ، أو بالأحرى بالنسبة للماركسية في صورتها التقليدية أنها قد أصبحت متحجرة جامدة ، ضيقة الأفق ، كما أنها قد فقدت طابعها الانساني وهنا وفي هذا الجانب بالذات يمكن للوجودية أن تبعث حياة جديدة في الفلسفة الماركسية من خلال اضفاء الطابع الانساني عليها ، بل ان سارتر يمضي الى أكثر من ذلك فيتنبأ بأن الماركسية حين سترتكز على البعد الانساني كأساس للمعرفة السوسيولوجية (وهذا هو المشروع الوجودى) ، فان الفلسفة الوجودية سوف تفقد مبرر بقائها عندئذ ، ذلك أنها سوف تذوب داخل الكل الأشمل ، وبذلك تتعالى عن نفسها وتتوقف عن كونها نوعا من البحث في مجال معين ، إذ ستصبح داخل الكيان الجديد أساسا لكل مجالات البحث .

ويلاحظ أن سارتر يصر دائما على أن معركته الحقيقية هي مع الماركسيين لا مع ماركس ، فالماركسيون هم الذين يتسمون بالكسل الفكرى وغياب الإصالة والابداع ، وانك لتجدهم في بعض الأحيان ميتافيزيقيين حتى النخاع ، وتجدهم تارة أخرى وضعيين متطرفين ، ان فكرهم يتسم بالجمود والاذعان لسلطة المقولات الجاهزة ، بل انه في بعض الحالات ليس فكرا على الاطلاق ، أما ماركس نفسه فقد كان على النقيض من ذلك بما طرحه من فكر مبدع وخلاق ، بل انه في بعض كتاباته ــ فيما يفسرها سارتر كان وجوديا بدون أن يدرى .

ومع هذا فالحق يقال أن سارتر كان على جانب كبير من الصواب في انتقاداته التي وجهها الى الماركسيين المتمسكين بالنصوص الحرفية للماركسية ، وعلى سبيل المثال فقد أوضح مدى ضحالة أولئك النقاد الماركسين ، الذين لا يرون في فاليرى الا أنه مثقف البورجوازية الصغيرة ، وصحيح أن فاليرى هو مثقف البورجوازية الصغيرة ، لكن هذا ليس مهما ، فالمهم حقا هو أنه ليس كل من ينتمى الى البورجوازية الصغيرة سوف يصبح مثل فاليرى ، كذلك فقد أوضح سارتر مدى سخافة الماركسيين حين يجمعون في سلة واحدة كتابا متباينين من أمثال بروست وجويس وبرجسون وجيد ويعتبرونهم جميعا من الكتاب الذاتيين ، ذلك لان هذه الذاتية المزعومة لا تستند الى أى أساس من الواقع التجريبى ، ولا ترتكز على المعايشة الحقيقية لعالم البشر الواقعيين .

ان الكسل الفكرى لدى الماركسيين لا يتمثل فقط في استخدامهم للمقولات الاكليشيهية الجاهزة دون نظر عقلى ، ولكنه يتمثل أيضا في النظر الى الحقائق التجريبية الواقعية على أنها حقائق قبلية (١) ، وهكذا تجدهم ينظرون الى كل ما يحدث كما لو كان ضرورى الحدوث ، فلا شيء واقع الا وكان ينبغى أن يقع في رأيهم ، وهذا المنهج فضلا عن أنه خاطيء في رأى سارتر ، فهو يتسم كذلك بأنه عقيم ، بمعنى أننا لانستطيع أن نتعلم منه شيئا على الاطلاق ، ذلك أننا نعلم سلفا ــ حين نستخدمه ــ ما الذى سوف يقودنا اليه ، وبعبارة أخرى فنحن نقفز سلفا الى المطلوب اثباته باعتباره مقدمة وباختصار فان هذا المنهج ليس أكثر من تحصيل

---

(١) القبلى Apriori هو ما يوجد في العقل بشكل سابق على التجربة وغير معتمد عليها ، كفكرتنا عن الامتداد مثلا او قانون عدم التناقض الذى يقضى بأنه لا يمكن الجمع بين النقيضين ، فلا يمكن لشيء أن يكون هو وان يكون نقيضه في نفس الوقت ، فهذا القانون غير مستمد من الخبرة الحسية (التجربة) ، ويستعمل وصف القبلى Apriori على مقابل البعدى ، A posteriori ــ (المترجم) .

الحاصل ، ومن هنا تتضح الحاجة فى رأى سـارتر الى تجديد المنهج الماركسى ، ونلاحظ هنا أن سارتر يصف المنهج الذى تقدمه الوجودية الى الماركسية بأنه منهج كشفى heuristic بمعنى أنه منهج يستهدف اكتشاف الحقيقة ، كذلك فهو منهج ديالكتيكى فى الوقت ذاته بمعنى أنه يتعامل مع المجرى الحقيقى للوقائع من خلال تياراتها المتفاعلة والمتشابكة وليس كما يفعل الماركسيون الذين يطرحون مقولاتهم الجاهزة ثم يزعمـون مع هذا أنهم ديالكتيكيون ·

من هنا فان سارتر يدرس على سبيل المثال سيرة فلوبير أو روبسبيير من خلال الدراسة المتعمقة لظروف المرحلة التاريخية التى تعمل على تشكيل المرحلة · وهذا المنهج يطلق عليه سارتر اسم المنهج التقدمى الارتدادى Progressive-regressive method فهو تقدمى لأنه يعتمد فى تفسيراته على أهداف البشر وهم يتطلعون الى الامام ، وهو ارتدادى لأنه ينظر الى الظروف التى أحاطت بهؤلاء البشر وهم يحاولون تحقيق أهدافهم ، ولعل أبرز الأمثلة التى يقدمها سـارتر لتوضيح منهجه هذا يتمثل فى فى دراسته لفلوبير ، وهو يسارع منذ البداية الى تصنيف فلوبير بأنه واحد من أبنـاء البورجوازية ، لكنه لا يلجـأ الى هذا التصنيف بنفس الطريقة التى يستخدمهـا الماركسيون الكسـالى ، فما هذا التصنيف الا البداية فحسب اذ سرعان ما ينتقل الى التعرف على ما فعله فلوبير فى ظل ظروفه الطبقية لكى يتعالى على هذه الظروف ، وفى رأى سارتر أن فلوبير قد واجه أنماطا مختلفة من البدائل والاحتمالات وهو يتجـه الى تحقيق الطابع الموضوعى لاغترابه الذاتى ، وهكذا خلق نفسه خلقا كمؤلف لمدام بوفارى يتجسد فيه انتماؤه المرفوض من جانبـه ــ للبورجوازية الصغيرة · وعلى هذا يمـكن أن ننظر الى هذا الخط الذى اختطه فلوبير لحياته على أنه لحظة من لحظات مشروعه ، والمشروع هنا مصطلح وجودى كثيرا ما يستخدمه سارتر فى كتاباته ، وقد تشكل هذا المصطلح أساسا من خلال أهم أعماله ونعنى به مؤلفه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) حيث يعرف المشروع بأنه ذلك النمط من الحياة الذى يختاره الانسان لنفسه ، والذى يشكل نفسه فى الواقع من خلاله ، ومن ثم فان مشروعنا ما هو الا صيغة معينة نحاول أن نصوغ أنفسنا طبقا لها · أما عن فلوبير فقد كان مشروعه متمثلا فى جعل نفسه مؤلفا ، أو بعبارة أكثر دقة مؤلفـا لمدام بوفارى وعدد آخر من الأعمال القصصية ، وفى رأى سارتر فان هذا المشروع له دلالة معينة فهو ليس مجرد نمط بسيط من أنماط السلب ، انه ليس مجرد فرار من مأزق البورجوازية الصغيرة ولكنه أولا وقبل كل

شيء نوع من الايجاب ، نوع من محاولة الخلق الموضوعي لكل متكامل يؤكد ذاته في مواجهة العـــالم . ان مشروع فلوبير ليس مجـرد قرار بالكتابة ، ولكنه قرار بالكتابة على نحو معين يقدم به نفسه للعالم وهذه هي الدلالة الخاصة للأدب باعتباره نوعا من النفي للظروف التي انبثق منها ، وباعتباره في نفس الوقت الحل الموضوعي للتناقضات التي تنطوي عليها هذه الظروف .

ان كل انسان يحدد نفسه من خلال مشروعه واننا نصبح ما نحن عليه من خلال أفعالنا ، وهي فكرة عبر عنها سارتر في العديد من أعماله المبكرة ، وعلى سبيل المثال نجد أن « جارسان » في « العالم المغلق » يحاول أن يؤكد أنه انسان نبيل الطبع حتى وان كانت أفعاله تتسم بالجبن لكن « لسبيان اينيه » يواجه جارسان بأن الانسان ليس له طبيعة الا طبيعـة أفعاله فمن كانت أفعاله جبانة كان طبعه هو الخسة والجبن ، فما نحن في النهاية الا ما نفعل ، كذلك نجد أن سارتر يؤكد في نفس الوقت أن ما نفعله هو في الواقع ما نختاره لأنفسنا ، ولو أننا اخترنا اختيارا مخالفا لفعلنا فعلا مخالفا ، ومن ثم فان الانسان مسئول مسئولية تامة عن أفعاله طالما أنه كائن محكوم عليه بالحرية ، وأن الحرية بالنسبة له هي قضاؤه وقدره ، وهكذا نجد أن جارســـان في « العالم المغلق » كان يمكن أن يختار اختيارا مختلفا وأن يموت بطلا ، وبالمثل كان يمكن لفلوبير في العالم الواقعي أن يختار اختيارا أسوأ ، وأن يحيا كعاطل يقتات من ريع أملاكه وليس كفلوبير مؤلف مدام بوفاري .

ويلاحظ أن فكرة المشروع يوردها سارتر في « الوجود والعدم » باعتبارها مرتبطة بالوجود أما في « النقد » فهو يوردها على أنها نوع من الانسلاخ الذي يمارسه الانسان في مواجهة الوجود ، ويتحدث سارتر عما يعنيه بالوجود في هذا المجال مقررا أنه :

(ليس هو الوجود المادي أو وجود الأشياء في ذاتها ولكنه نوع من اللاتوازن الدائم والسعي المستمر الى التموضع ، وهذا النزوع الى التموضع يتخذ أنماطا تختلف باختلاف الافراد ، تبعـا لتبـــاين كل مشروع ازاء البدائل المختلفة ، ذلك أن كل فرد يحقق بديـلا من البدائل عن طريق استبعاد البدائل الأخرى ، وهذا ما نطلق عليه نحن الوجوديين « الاختيار » أو « الحرية ») ، ويتضح من النص السابق الذي أوردناه من كتـــاب « نقد العقل الديالكتيكي » أن سارتر ما يزال محتفظا بالنظرية الوجودية في الحرية ، وهي نظرية لا تلتقي بحال من الأحوال مع التصور الماركسي القائم على مبدأ الضرورة .

وعلى الرغم من كل ما يذكره سارتر فى بداية « النقد » من أن الماركسية هى الفلسفة الأصلية وأن الوجودية مجرد ايديولوجية ، فان من الواضح أن جانبا كبيرا من هذا التكامل المزعوم بين الوجودية والماركسية ما هو فى حقيقة الأمر الا استسلام للماركسية لا الوجودية داخل عقيدة أشمل ، ولكى يخفف سارتر من وقع الصدمة المترتبة على هذا الوضع نجد أنه يستعين بمفهوم البراكسيس ، وهو المفهوم الذى كثيرا ما يستخدمه ماركس وأتباعه ، وان كانوا فى الواقع لا يستخدمون هذا المصطلح بنفس المعنى فى سائر الحالات ، بل أنهم يستخدمونه بمعان متفاوتة نورد منها ما يلى :

١ ـ البراكسيس بمعنى الفهم المشترك باعتباره مقابلا للتأمل النظرى ·

٢ ـ البراكسيس بمعنى « الفعل » أو الطرف المقابل للتأمل ·

٣ ـ البراكسيس بمعنى النشاط التجريبى أو النشاط العلمى أو العمل فى المجال الصناعى ·

وهنا نجد أن سارتر يتلقف هذا المفهوم الماركسى الغامض ، وبشيء من البراعة يجعل منه مرادفا على نحو ما لمفهوم المشروع فى الفلسفة الوجودية ، وبعبارة أدق فان سارتر يستخدم مفهوم البراكسيس لكى يحقن الماركسية بمفهومه هو عن المشروع بما يتضمنه هذا المفهوم من القول بحرية الارادة ، وهكذا فلئن كانت فكرة « البراكسيس » تقبل التفسير بحيث تعنى ما تعنيه فكرة المشروع ، واذا كان الماركسيون يؤمنون بالبراكسيس فان هذا يعنى أن الماركسيين يؤمنون ـ دون أن يدروا ـ بحرية الارادة ·

ومع هذا فما كان لسارتر أن يتوقع أن تمر هذه المغالطة للذات دون أن تواجه بالتحديات ، فالمشروع بحكم تعريفه هو ما ينهض به بشر يتسمون بحرية الارادة ، أما البراكسيس وعلى الرغم من المعنى الفضفاض الذى يستخدم به اللفظ فانه يشير دائما الى ما ينهض به البشر فى ظل الوعى التام بقوانين الضرورة ، وعلى هذا وكما أسلفنا من قبل فانه اذا أمكن التوحيد بين فكرتى « المشروع » و « البراكسيس » فان « الماركسى » لا « الوجودى » هو الذى سيضطر الى مراجعة مقولاته مراجعة جذرية ·

ولننتقل الآن الى النقطة الثانية التى يتمثل فيها التباين الفكرى بين الماركسية والوجودية ونعنى بها النزعة الفردية لدى الفلسفة الوجودية ،

ذلك أن الوجودية كما تمهدها بوجه عام ، وعند سارتر بوجه خاص تنطوى على نزعة فردية متطرفة ، فى حين ان الماركسية ـ(وهذا هو أبرز ما يميزها) ترفض النزعة الفردية ، وترى أن الانســـان ينبغى النظر اليـه فى اطار المجتمع أو داخل الاطار الانسانى الشـــامل ، وسارتر يحاول حل هذه المعضلة فى « النقد » بأن يضع نظرية فى المجتمع يصفها بأنها تنتمى الى الماركسيه فى الوقت الذى تنتمى فيه الى الوجوديه ، فالى أى حد نجح فى هذه المحاولة ؟ اننا مرة أخرى نجد سارتر يحاول على طريقته الخاصـــة الاســـتفادة من المصطلحات الماركســـية ، وهو هنا يستحضر المصطلح الماركسى « الاغتراب » محاولا أن يضفى عليه معنى وجوديا ، ومرة أخرى نشير الى أن معنى الاغتراب عند ماركس يختلف اختلافا بينا عن معناه عند سارتر ، فبينما ينشأ الاحساس بالاغتراب عند ماركس نتيجة للاستغلال الذى يمارسه الانسان ضد الانسان ، نجد أن الاغتراب عند سارتر يمثل سمة عامة من سمات الأزمة الانسانية ، وعلى هذا فان الاغتراب فى مفهوم سارتر لا يمكن فهمه اطلاقا فى اطار اللغة الماركسية ، والواقع أن ماركس وسارتر كليهما قد استمدا فكرة الاغتراب من هيجل ، ومن ثم فان نظرية سارتر فى الاغتراب ما هى الا مفهوم هيجلى أضفى عليه طابع الوجودية ، وليست مفهوما ماركسياً تم صبغه بالصبغة الوجودية .

ومن ناحية أخرى فان الاغتراب كما عرض له سارتر فى « الوجود والعـدم » يتســـم بأنه ذو طابع ميتافيزيقى ، فى حين أنه فى « النقد » يستهدف كما أسلفنا اقامة « الانثروبولوجيا » فى مواجهة «الاونتولوجيا» وهو ما حدا به فى هذه المرة الى أن يقدم مبررات سوسيولوجية لذلك العداء الأزلى الذى تتسم به العلاقات البشرية والذى طالما صوره على أنه ســـمة أساسية من سماتها ، والمبدأ الذى يطرحه سارتر فى هذا المجال هو العجز فى الموارد المتاحة Shortage أو الندرة Scarcity (١) .

ذلك أن التاريخ البشرى بأسره ـ فيما يقول ســارتر ـ هو تاريخ العجز فى الموارد وهو فى نفس الوقت تاريخ النضال المرير ضد هـــذا العجز ، ومع هذا فان البشر لم يتح لهم من الموارد فى أية مرحلة من مراحل التاريخ ما يكفى لاشباع سائر الحاجات ، وهذه هى الندرة ، وطبقا لما يطرحه سارتر فى « النقد » فان الندرة هى التى تضفى المعقوليـــة على العلاقات البشرية ، انها المفتاح الحقيقى لفهم اتجاهات البشر بعضهم نحو البعض

---

(١) يستخدم سارتر مصطلح « الندرة » بنفس المفهوم الذى يستخدم فى علم الاقتصاد أى عدم كفاية الموارد المحددة بالنسبة لاشباع الحاجات الانسانية اللامحدودة ـ (المترجم)

الآخر ، وهي كذلك المدخل الى فهم سائر الأبنية الاجتماعية التى أقامهـا البشر طيلة حياتهم على الأرض · ان الندرة توحد البشر وتفرقهم فى نفس الآن فيما يقول سارتر . انها توحدنا لأننا من خلال تضافر جهودنا ، ومن خلال هذا التضافر وحده يمكن أن نناضل بنجاح ضد العجز فى الموارد ، وهى تفرقنا لأن كلا منا يعلم أن وجود الآخرين هو الحائل ما بينه وما بين أن ينعم بالوفرة ، وهكذا فان النـدرة هى محـرك التاريـخ ، والبشر لا يستطيعون القضاء عليها تماما ، انهم ازاء هذا المطلب العسير لا حول لهم ولا طول ، وكل ما يستطيعونه هو أن يتضافروا من أجل محاولة قهرها ، ويالها من مفارقة تلك التى ينطوى عليها مثل هذا التضافر · ان كل واحد من المتضافرين يدرك أن وجود الآخرين هو الذى خلق الندرة وهو فى نفس الوقت السبيل الى مواجهتها ·

اننى غريم لك ، وأنت غريم لى ، وعندما أعمـل مع الآخرين مناضلا معهم ضد الندرة فاننى أعمل مع أولئك الذين جعلوا من هذا العمـل أمرا ضروريا ، ومن خلال عملى أطعم خصـومى وغرمائى ، وهكذا فان النـدرة لا تشكل اتجاهاتنا ونزعاتنا نحو العالم الطبيعى فحسب ، ولكنها تشكل اتجاهاتنا نحو جيراننا من البشر ، انها تجعلنا جميعا غرماء ، لكنها تجبرنا فى الوقت ذاته على أن نتعاون مع غرمائنا طالما أن الانسان عاجز بمفرده ، وطالما أنه لايستطيع النضال ضد الندرة الا من خلال تقسيم العمل وما الى ذلك من أوجه النشاط المشترك ·

ومن ناحية أخرى فنحن اذا نظرنا الى الطبيعة لوجدنا أنها غير مكترثة برفاهية الانسان ولا مبالية بما يفعل ، ومع هذا فان نظرنا الى العالم الذى نسكنه لوجدنا أن جانبا منه هو عالم الطبيعة اللامبالية ، أما الجانب الآخر فقد صاغه أسلافنا على مدى نضالهم الطويل ضد الندرة ، لهذا يطلق سارتر على هذا العـالم عالم الفعاليـة والهمود Practico-inert ، انه عالم الفعالية أو بعبارة أخرى عالم البراكسيس بمقدار ما شكله سكانه الحاضرون والسابقون ، وهذا هو العالم الذى صنعه الانسان ، ومع هذا فهناك جانب آخر من العالم يتسم بالسلبية والهمود ، انه عالم الطبيعة الذى لا يملك الانسان الا أن يعمل فيه جهده ، ومن سخرية المفارقات أن كثيرا من الأفعال التى حاول الانسان من خلالهـا أن يجعل العـالم أكثر احتمالا ، وأن يقلل من وطأة الندرة ، قد أدت الى عكس المقصود منهـا اذ ترتب عليها أن أصبح العالم أكثر سوءا من ذى قبل ، ويضرب سارتر لذلك مثلا بالفلاحين فى الصين الذين اقتلعوا أشجار الغابات ليبتنوا بها المنازل أو لكى يستخدموها فى الوقود ، فقد توسعوا فى ذلك الى الحد

الذى حول غاباتهم الى أرض جدباء مقفرة ، وهو ما ترتب عليه تعرضهم لكوارث الفيضانات بشكل مطرد ، كذلك فان البشر كثيرا ما لاقوا الويلات نتيجة للكثير من مخترعاتهم فى هذا العالم ، عالم الفعالية والهمود ، وهكذا ففى مثل هذا العالم المتسم بالعداء والذى تحدد الندرة اطاره ، يصبح الانسان عدوا للانسان ، أو بنص تعبير سارتر فان الانسان يصبح مضادا للانسان أى أنه يصبح الانسان المضاد Le contre homme ، ويمضى سارتر فى النقد « فيصور هذه المفارقة فى عبارة فيها من الدرامية ما يؤهلها لأن تكون حوارا فى احدى مسرحياته :

« لا شيء على الاطلاق ، لا الوحوش الضارية ولا الميكروبات أشد افزاعا للانسان من ذلك الكائن الذكى ، آكل اللحوم الذى ينتمى الى فصيلة القسوة ، ذلك الكائن الذى يعرف كيف يطارد وكيف يتعقب ، والذى يستغل ذكاءه لتحقيق هدف محدد يسعى اليه ، ألا وهو تدمير الانسان ٠٠ هذه الفصيلة من الكائنات المرعبة تتمثل فينا نحن ٠٠ انها ما يراه الانسان فى الآخر عندما يجمعهما معا سياق الندرة » ٠

هكذا يطرح سارتر فى « النقد » تفسيرا اقتصاديا لعلاقات التضاد والعداوة بين الانسان والانسان ، ثم تأتى بعد ذلك الى لمسة ديالكتيكية ، فعلاقات التضاد هى « النفى » لعلاقات التبادل ، فى حين يتمثل « نفى النفى » فى تضافر البشر فى محاولتهم قهر « الندرة » ٠ وهذه هى نظرية سارتر الديالكتيكية فى أصل المجتمع ٠

ومن الجدير بالاشارة هنا أن سارتر يفرق بين صورتين من صور البنية الاجتماعية أولاهما تتمثل فى كتابات المفكرين السوسيولوجيين الفرنسيين فى أوائل القرن التاسع عشر ويسميها سارتر بالسلسلة (١) ، أما الأخرى فيطلق عليها « الجماعة » (٢) وكلتا الصورتين تتباينان تباينا اساسيا ، فالسلسلة هى مجموعة من البشر الذين لا يوجد بينهم الا القرب فى المكان الخارجى ، وبعبارة أخرى فهم لا يمثلون نوعا من الكيان الكلى الذى يشعر به فى أعماقه كل واحد منهم ، انهم فيما يصورهم سارتر أشبه ما يكونون بطابور يقف فى انتظار الأتوبيس ، ففى هذه الحالة تجد أن

---

(١) فى الترجمة الانجليزية Series

(٢) فى الترجمة الانجليزية Group

هناك جمعا بشريا لا سبيل الى انكاره ، بدليل أننا نستطيع أن ننظر اليهم وان نحصى عددهم ٠٠ الخ ، وان كل واحد منهم واقف لنفس الغرض الذى يقف سواه لأجله ، غير أننا لا نستطيع القول بأنهم كمجموعة لديهم غرض واحد مشترك ، ذلك ان أحدا منهم لا يعنيه شأن الآخر ، بل ان كلا منهم في الحقيقة خصم للآخر ، ذلك أن كلا منهم يتمنى في أعماقه لو لم يكن الآخرون موجودين حتى يظفر بمقعد فى الأتوبيس ٠ ان كل واحد منهم من كثيرين ، وان عدد المقاعد الخالية لن يكفيهم جميعا ، لهذا فان جميع الواقفين يرتضون الالتزام بمسلسل معين أى بطابور يحدد دور كل واحد منهم ، تجنبا للتزاحم أو الاقتتال على محطة الأتوبيس ، والواقع أن تكوين دور مسلسل كالذى يمثله طابور الأتوبيس ما هو فى رأى سارتر الا نوع من التعاون المتبادل السلبى الذى يمثل نفيا للعداوة ونفيا لنفسه في الوقت ذاته ، ذلك أن الواقفين فى الطابور انما يمثلون صيغة « الجمع » من خلال صيغة « المفرد » ، وهنا يؤكد سارتر أن الحياة الاجتماعية بأسرها حافلة بهذا النوع من السلاسل ، فالمدينة سلسلة من السلاسل ،والبورجوازية كذلك سلسلة من السلاسل التى يراعى كل واحد من أعضائها وحدانية الآخرين ٠

فاذا انتقلنا الى الصورة الثانية من صور التجمع البشرى والتى يطلق عليها سارتر « الجماعة » كما أشرنا من قبل ، لوجدنا أن الجماعة تختلف عن السلسلة فى أن لها هدفا واحدا مشتركا يجمع كل أفرادها كما هى الحال فى فريق كرة القدم ، إن الفارق بين السلسلة والجماعة فارق داخلى ، فأنت لا تستطيع أن تدرك فارقا بمجرد النظر من الخارج ، لأن الفارق الحقيقى يكمن فيما عاهد عليه نفسه كل عضو من أن يعمل كجزء من المجموع ، وطبقا للتعبير السارترى فان الفارق الحقيقى يتمثل فى قيام كل عضو بتحويل البراكسيس الفردى الى براكسيس جماعى ٠ وعلى سبيل المثال فان الكادحين يمكن أن يتحولوا الى جماعة اذا تعاهدوا على الاشتراكية ٠

ويلاحظ أنه فى حين تتسم الجماعة بالفعالية ، فان السلسلة تتسم بالعجز ، وهو امر بدهى طالما أن كل واحد من أعضائها قد حصر نفسه داخل دائرة البراكسيس الفردية الخاصة به وحده ، ونتيجة للفعالية التى تتسم بها الجماعة نجد أنها هى التى تحتل الأهمية الأولى فى الوجود الاجتماعى ٠

لقد نشأ المجتمع البشرى فيما يلاحظ سارتر نتيجة لادراكنا لتلك

الحقيقة الواضحة وهي أننا أما أن نعيش معا من خـــلال التعاون أو ان يقضي بعضنا على البعض من خلال الصراع ·

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الندرة هي القوة المحركة . فهي وحدها ولا شيء سواها ما يجبر البشر على أن يعملوا معا ، ومن ثم فان سارتر ينظر اليها باعتبارها المصدر لتكوين التجمعات البشرية والتي تتخذ في الغالب شكل الجماعات لا شكل السلاسل ، وهو يطور هذا التصور بأن يدخل عليه ثلاثة أفكار تمنحه لونه المميز . تلك الأفكار الثلاثة هي : التعهد ـ العنف ـ الرعب ، فالجماعة تنشأ حينما يتعهد كل فرد بأن يصبح عضوا فيها وألا يخرج عليها ويخون عهده · ان هذا التعهد لابد أن يوضع موضع التنفيذ ، ولابد أن تضمن الجماعة استمرار سريان هذا العهد ، ومن هنا يأتي دور العنف والرعب · ان الخوف هو الذي دفع الى انشاء الجماعة ، وكما أنشأها أول مرة فهو الذي يحافظ على استمرارها ، وسارتر يطلق اسم « الرعب » على هذا النمط من الخوف الذي يعمل على استمرار وجود الجماعة ، ويلاحظ أن عامل « التعهد » وعامل « الرعب » كليهما مرتبطان بالعنف باعتبار هذا الأخير هو ما تمارسه الجماعة ضد الخارجين عليها ، ومن ناحية ثانية يلاحظ سارتر أن ســائر الجماعات يتهددها خطــر دائم يتمثل في احتمال تحللها وتحولها الى سلاسل ، وهو خطر يدركه واحد من أعضائها ، ومن ثم فان الرعب هو الضـــمانة الأساســـية لاستمرار بقاء الجماعة ، فاذا انتقلنا الى المنظور الديالكتيكي وجدنا أن الرعب هو عنف ينفي نفسه ، فالعنف من وجهة النظر الديالكتيكية هو نوع من الأخوة ، لأنه هو الذي يرغم البشر على التآخي في حياتهم ، وهو الذي يضمن استمرار هذا التآخي طالما أن من تسول له نفسه أن يخرج على مقتضيات « الأخوة » سيجد نفسه معرضا للعنف ولعل أهم الأمثلة التي يقدمها سارتر للجماعة هو ما يتمثل في الدولة ، فالدولة جماعة تعيد بناء نفســها بلا انقطاع . وتغير من مكوناتها من خلال التجديد الجزئي لأعضائها وهنا يلاحظ سارتر أن أية جماعة منصهرة في بوتقة واحدة سرعان ما تفرز قادتها ، ثم هي تحاول بعد ذلك أن تكتسب سمة الدوام من خلال اقامة المؤسسات ، وهذا هو في الواقع أساس السلطة ، ومن ناحية أخرى فالسلطة مرتبطة بالرعب بمعنى أن من يتبوأ موقع السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس الارعاب بشكل شرعي ومن هنا يتضـــح فارق آخر بين نمط الجماعة ، ففي السلسلة « أنا أطيع» لأني « مضطر الى الطاعة » أما في الدولة فأنا أطيع نفسي في الحقيقة طالما أني تعاهدت على أن أكون عضوا فيها ، وطالما أني قد خولت السلطة حقها في اصدار الأوامر وبطبيعة الحال فان سارتر لا يقول بأن كل

شخص قد قطع على نفسه فعلا وبشكل مباشر مثل هذا العهد الشخصي ، اذ أن مثل هذا العهد قد يفهم بشكل ضمني ، أو بشكل غير مباشر من خلال التمثيل النيابي ، لكنه في جميع الحالات عهد على أية حال .

ويبقى أخيرا في هذا المجال أن نشير الى أن سارتر يرى أن الرعب لا يعني الأخوة فحسب ، ولكنه يعني الحرية أيضا في تصوره ، ذلك أنني عندما أعمد بشكل حر الى دمج المشروع الخاص في المشروع العام للجماعة وهو الدولة ، وعندما أخضع لأوامر السلطة التي تعهدت بطاعتها ، تلك السلطة التي يدعمها من ناحية ، ولكنها تعمل لمصلحة الدولة ككل من ناحية أخرى ، فانني أستعيد حريتي مرة أخرى .

تلك هي باختصار نظرية سارتر في البنيان الاجتماعي ، والسؤال الآن الى أي حد يمكن اعتبارها نظرية ماركسية ؟ الاجابة على هذا السؤال هي ببساطة أن هذه النظرية سارترية خالصة ، فهي تتسق تماما مع نظريته في العلاقات الانسانية التي سبق أن عرض لها في كتابة «الوجود والعدم» وكما جسدتها في مسرحيته «العالم المغلق» عبارة وردت على لسان احدى الشخصيات تقول بأن الآخرين هم الجحيم ، وهذه النظرية يمكن تلخيصها كما يلي : انني اذا تكلمت فأنا أحول نفسي بواسطة الكلمات من ذات الى موضوع ، انني حينما أتفوه بالكلمات ، وحين يسمعها الآخرون فانها تغدو أشياء في العالم الخارجي ، أشياء يمكن للآخرين أن يسمعوها ، وأن يفكروا فيها ، وأن تصبح مدارا لأحاديثهم هم . وهكذا تصبح كلماتي جزءا من مفردات عالمهم ، أنني أفقد ملكيتي لكلماتي بمجرد أن أتكلم ، كما تفقد هذه الكلمات انتماءها الي ، ولن يعود بوسعي أن أتحكم في مسارها بعد أن أتفوه بها ، وهذا هو ما حدا بسارتر الى القول بأن الانسان عندما يحاول التواصل مع الآخرين ، أو حتى بمجرد أن يصبح مرئيا أو مسموعا من سواه ، فانه يفقد جزءا من ذاته ، ليصبح هذا الجزء منتميا الى سواه ، انه سيتوقف عن كونه ذاته بالنسبة لنفسه ، وسوف يصبح هو الآخر بالنسبة لشخص « آخر » ، انني حين أتكلم لن أصبح نفسي بل سأغدو الآخر بالنسبة لك وسوف تغدو الآخر بالنسبة لي . وان وجود الآخر هو الذي يجعلنا نتحول دائما الى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ، وهكذا فان وجود الآخرين هو الذي يسلبنا حريتنا الكاملة ،

ويلاحظ هنا أن المصطلح الذى يستخدمه سارتر للدلالة على كينونة الغير هو الغيرية (١) Alterite .

والواقع أن نظرية الغيرية هذه (والتى يرجع الفضل فيها أساسا الى هيجل) قد طورها سارتر فى بدايات عرضه للوجودية فى كتاب « الوجود والعدم » ، حيث كان يرى أن العلاقات بين البشر لابد أن تتسم بالتوتر المتبادل لأن كل شخص حينما يعامل الآخرين كموضوعات فهو يسلبهم جانبا من حريتهم ، وهذا هو ما حدا بسارتر فى « الوجود والعدم » الى القول بأن العلاقات بين البشر هى أنماط من الصراع الميتافيزيقى ، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغى سواه ، ويسلبه حريته من خلال تحويله الى موضوع أو الى شىء من الأشياء الموجودة فى العالم ، وفى المقابل نجد أن كل شخص يدافع عن حريته ويقاوم باستمرار عملية تحويله الى موضوع ، وهكذا يخلص سارتر فى « الوجود والعدم » الى أن العلاقات الوحيدة الممكنة بين البشر هى تلك التى تتجه الى السادية أو الى الماسوكية ، ومن ثم فان علاقات الانسجام والحب والتآلف هى أنماط مستحيلة من العلاقات البشرية ، ويبقى الصراع وحده نمطا أزليا دائما لهذه العلاقات .

وفى « النقد » ظل سارتر محتفظا بهذا التصور للعلاقات الانسانية التى يسودها التوتر والصراع ، ويغيب عنها التآلف والحب ، ولا يجمعها الا « التعهد » من ناحية و « الرعب » من ناحية أخرى ، وحتى حينما يتجمع البشر بفعل هذين العاملين فى صيغة « الجماعة » ، فان هذه الصيغة تظل دائما مهددة بخطر التحلل والتحول الى صيغة « السلسلة » أو ربما الى الكيانات الفردية المتناثرة ، وباختصار فان « النقد » تختفى منه تماما تلك المقولة الأرسطية الشهيرة وهى أن الانسان كائن اجتماعى .

ولما كان هذا التصور الذى يطرحه سارتر فى « النقد » مايزال شديد القرب من تعاليمه الأولى ، فان هذا يعنى أنه ما يزال شديد البعد عن التعاليم الماركسية والحق أن ماركس رغم غموضه فى بعض الجوانب ، فقد كان واضحا بل شديد الوضوح فى رفضه لذلك التصور الذى ينظر الى الانسان باعتباره كيانات فردية متنافسة ، وفى رأى ماركس أن

---

(١) آثرت أن أترجم مصطلح Alterite بالغيرية . منبها القارىء الى أن مصطلح الغيرية فى اللغة العربية يستخدم احيانا وبخاصة فى مجال الفلسفة الخلقية بمعنى مختلف تماما ، اذ أنه يستخدم كمرادف للمصطلح الأجنبى Altruism فى الانجليزية Altruisme فى الفرنسية . وفى هذه الحالة فان الغيرية بهذا المعنى يقصد بها الايثار وليس هذا هو ما يشير اليه لفظ Alterite كما يستخدمه سارتر — (المترجم) .

الطبيعة الاجتماعية هي الوضع الطبيعي للانسان ، وهكذا فان كل ما يذكره سارتر عن « النعهد » و « الرعب » كأساس لتكوين المجتمعات ، انما يقف على طرف النقيض من التصور الماركسي ٠

ومن ناحية أخرى فان تصور سارتر للندرة لا يلتقي مع أسس علم الاقتصاد الماركسي الذى ينظر الى الندرة باعتبارها مفهوما بورجوازيا أرساه مالتس والاقتصاديون الكلاسيكيون الذين ما هم في الحقيقية الا دعاة أيديولوجيون للبورجوازية ، لقد عاش البشر معا فى ظل الشيوعية البدائية وعندما اكتشف الانسان الحديد ، وظهرت الأدوات الحديدية ، تمكن بعض البشر من استغلال البعض الآخر (١) ، وقد استطاع بعض البشر في عصرنا هذا بفضل ملكيتهم لأدوات الانتاج أن يمارسوا استغلالهم للعمال من أجور ضئيلة لا تكفى الا لابقاء العمال بالكاد على قيد الحيا ، وهذه هى خلاصة نظرية فائض القيمة الماركسية والتى لا يمكن اعتبارها نظرية مؤسسة على الندرة ، فالندرة في رأى ماركس ليست ذات طبيعة متميزة ولكنها نتيجة لاستغلال الانسان للانسان ٠

وهكذا يتبين لنا أن سارتر قد فشل فشلا واضحا فيما يستهدفه من اقامة ماركسية محدثة ، بل ان المرء حين يطالع « النقد » وما ان يمضى قدما فى صفحاته حتى ينتابه انطباع بأن سارتر قد نسى الأهداف التى استهدفها من تأليفه ، وأنه قد نسى كذلك كل ما يذكره في الفصل التمهيدى عن الماركسية باعتبارها الفلسفة الأصيلة ، وأن الوجودية ما هى الا مجرد أيديولوجيا ، واعتبارا من ص ١٥٣ من « النقد » ينعطف المسار تماما حين يقرر سارتر أن ملاحة العقل الديالكتيكي للوجودية ما هى الا نقطة بدء للتدليل على أن المنهج الديالكتيكى منهج يتسم بالعمومية والضرورة من حيث هو قانون للوعى ، ومن حيث هو أساس عقلى لهيكل الوجود ، وهكذا يصل طموح سارتر بالمنهج الديالكتيكى أكثر مما وصل اليه طموح ماركس

---

(١) نزيد هذه النقطة ايضاحا للقارىء بان تقدم له تعريفا موجزا بالمادية التاريخية (النظرية الماركسية فى التاريخ) والتى ترى أن الفن الانتاجى هو الذى يتحكم فى تحديد ملامح النظام الاجتماعى والاقتصادى بل ويتحكم أيضا فى مسار التاريخ ، ففى العصر الحجرى كانت الحجارة هى أدوات الانتاج وهى قوام الفن الانتاجى لذلك العصر ، وبطبيعة الحال فان هذا الفن الانتاجى « المتخلف » لم يكن يسمح بقدر من الانتاج يزيد عن حجم الاستهلاك وعلى هذا فقد استحالت الملكية الفردية لأنه لم يكن هناك بداهة ما يمكن تملكه بشكل فردى وهكذا كانت الشيوعية البدائية أمرا حتميا تفرضه ظروف الانتاج المتخلف ، غير أن الأمر قد اختلف باكتشاف الحديد وظهور الآلات الحديدية التى ترتب عليها لأول مرة فائض فى الانتاج يصلح لأن يكون موضوعا للملكية الفردية ـ (المترجم) ٠

نفسه ، بل أن سارتر يتجاوز في طموحه هذا ما أورده هو نفسه في الفصل التمهيدي « في المنهج » من أن مصداقيـــة ديكارت ولوك وكانط وهيجل وماركس ينبغي أن ننظر اليها في سياق عصرهم ، انه يتجـاوز هذا حين يطرح نسقه الخاص باعتباره ذا مصداقية مطلقة لأنه تعبير عن البنيان العقل للوجود ، فياله من طموح أكبر بكثير مما يذكره عن الوجودية باعتبارها مجرد ايديولوجيا ·

ومن ناحية ثانيه فان محاولة سارتر تحديث الماركسـية ليست فى حقيقة أمرها تحديثا بقدر ما هي عودة للقهقرى الى فلسفة القرن التاسع‌عشر والثامن عشر بل وربما السابع عشر أيضـا ، وبغض النظر عن المصطلحات التى يستخدمها سارتر كالحرية والرعب والأخوة (وهي مصطلحات يمكن ردها الى روبسبيير) ، فان النظرية التى يطرحها سارتر في مجال تفسير الظاهرة الاجتماعية ما هي الا نمط من أنماط نظرية العقد الأجتماعى ، نمط يتطابق في معظم حوانبه مع ما قال به الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز في القرن السابع عشر ، مع ملاحظة أن الاضافة التى أضافها سارتر الى نظرية هوبز والتى تتمثل في فكرة الندرة هي اضـــافة مأخـوذة من الفيلسوف الاسكتلندى دافيـد هيوم وهو أحـد نقـاد هوبز فى القـرن الثامن عشر ·

وصحيح أن هوبز لا يستخدم لفظ « العنف » لكنه يستخدم لفظ « الحرب » وهو كذلك لا يستخدم لفظ « التعهد » بل يستخدم « العقد » ، وهو لا يتحدث عن « الرعب » بل يتحدث عن السلطة التى تفرض السلام على الجميع من خلال ما تلقيه في نفوسهم من الوحشية والمهابة ، كل هذا صحيح ، ومع هذا فان نظرية سارتر ما تزال هي نظـرية هوبز رغـــم اختلاف المسميات ·

والحق أنه لا هوبز ولا سارتر قد طرحا نظرية للعقد الاجتماعى على ذلك النحو الذى طرحه لوك وروسو اذ ان ما طرحاه هو نظرية تقوم عـلى محورى الوعد والقوة لا على محور التعاقد ، ومن ناحية ثانية فانه على الرغم من أن نظرية سارتر فى السلطة صاحبة السيادة أكثر تعقيدا من نظرية هوبز ، الا أن ما يقول به سارتر هو فى نهاية المطاف نفس ما قال به هوبز من أن الخوف هو أساس المجتمع السياسى · وأن الحاكم صاحب السيادة ما هو الا شخص قد خوله الناس أن يفعل ما يشاء فعله ضـــمانا للأمن والسلام ، وأنه فى الواقع يعيد اليهم حريتهم حينما يرغمهم على الاذعان لمشيئته ، كذلك مثلما نجد أن هوبز يرى أن أســـاس استمرار المجتمع

السياسي هو الخوف من العودة الى الحالة الطبيعية (١) بما تنطوى عليه من غياب الأمن ، فاننا نجد سارتر يرى أن أساس استمرار المجتمع السياسي هو الخوف من تحلله وتحوله من نمط الجماعة الى نمط « السلسلة » .

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية السارترية انما هي نظرية هوبزية خالصة في جملتها وتفصيلاتها ، وحتى تلك الاضافة التي أضافها سارتر الى نظرية هوبز والمتمثلة في مفهوم « الندرة » . فهي مستمدة بدورها من هيوم الذى بلورها في مؤلفه الشهير « بحث في الطبيعة البشرية » حيث يسجل في واحدة من أهم فقرات الكتاب أن : « الطبيعة لا تبدى من القسوة ازاء أي نوع من الكائنات مثل ما تبديه ازاء الانسان . فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى يلقى من فظاظة الطبيعة ما لا يلقاه أي حيوان آخر يشاركه في الحياة على سطح المعمورة ، لقد زودته الطبيعة بقدر لا نهائي من الرغبات والاحتياجات في الوقت الذى زودته فيه بامكانيات متواضعة لاشباع هذا الكم اللانهائي من الاحتياجات . ومع هذا فان الانسان يستطيع من خلال الحياة الاجتماعية أن يرمم أوجه نقصه وعجزه ، وأن يرقى الى مستوى الكائنات الأخرى بل وأن يتجاوز هذه الكائنات ويعلو عليها . كل هذا بفضل العمل الاجتماعي فالانسان بمفرده ومهما بذل من جهد سيجد نفسه مشتتا وهو يحاول عبثا أن يلبي جميع احتياجاته في المجالات المختلفة ، ولن يستطيع نتيجة لتشتته أن يتفوق أو يبرع في مجال واحد من هذه المجالات ، وهو ما سيفضى به في النهاية الى البؤس والدمار ، وهى أمور أمكن للحياة الاجتماعية أن تجنبه اياها .

وعلى الرغم من أن هيوم يرى أن المجتمع الذى فرضته الندرة يقوم من خلال ما يسميه بالاتفاقية ، الا أنه يرفض أن تكون طبيعة الاتفاقية من قبيل الوعد أو التعهد ، ذلك أنها نابعة من الاحساس العام بالمصلحة المشتركة لهذا نجد أن هيوم يهاجم تصور هوبز لطبيعة العقد الاجتماعي . ومع هذا نجد سارتر ورغم أنه قد استمد فكرة الندرة من هيوم ، الا أنه قد استبقى التصور الهوبزى لطبيعة العقد ، وهو أمر يتسق مع مفاهيم سارتر التي تلتقي مع مفاهيم هوبز في طبيعة العلاقة بين البشر ، حيث لا مجال للحديث عن الاحساس بالمصلحة المشتركة في ظل عالم من العدواة والخصومة .

---

(١) الحالة الطبيعية natural state هي تلك الحالة التي كان يعيشها البشر قبل ظهور المجتمعات وتتسم هذه الحالة عند هوبز بالحرية المطلقة لكل فرد مما يترتب عليه اتسامها بأنه حالة من الحرب التي يسميها الجميع ضد الجميع War of all against all .

وأخيرا هل يعني ما سبق أننا نخلص الى عدم وجود عناصر ماركسية فى نظرية سارتر ؟ الحق أننا لو خلصـنا الى هذا لكانت النتيجة التى ننتهى اليها بعيدة كل البعد عن الصواب ، فلئن كان سارتر قد فشل فى اقامة الماركسـية ذات الطـابع الوجودى فلقد نجح الى حد ما فى اقامة الوجودية ذات الطابع الماركسى ، ذلك أنه قد استفاد من الكثير من الآراء الماركسية ، وبوجه خاص نظرية ماركس في الطبقة ، حيث نجد ان التعاليم الماركسية التى تدعو الى اقامة المجتمع اللاطبقى قد أوحت لسارتر بعقيدته في امكانية تحويل المجتمع الانسانى من نمط « السلسلة » البورجوازى الى نمط « الجماعة » الاشتراكى ، مع ملاحظة أن سارتر يركز دائما على العنف كأسلوب للتحول الثورى ، وهو في هذا يتجاوز تركيز ماركس على الثورة الدموية ، ولا شك أن هذا التركيز هو أمر يتسق مع نظرة سارتر الى الانسان باعتباره كائنا مضادا للانسان كما رأينا ، وقد عبر سارتر عن تصور هذا في احدى مسرحياته التى طرح من خلالها بوضوح شديد ما يؤمن بأنه المنهج الأمثل للعمل الثورى وتعنى بها مسرحية « الأيدى القـــذرة » Les Mains Sales والتى خلص فيها الى ما خلص اليه في أعمال أخـــرى من أن الاشتراكيـــة لا يمكن أن تبنيها الأيدى المصقولة الناعمة ، بل لابد بالضرورة أن تبنيها أيد ملطخة بالدماء ٠

ان سارتر أبعد ما يكون عن الدعوة للسلام ، ولئن كان يلتقى مع هوبز في تفسيره لأصل المجتمع المدنى ، الا أنه يختلف مع كراهية هوبز للحرب (١) وايثارة للسلام ، بل ان سارتر قد مضى من الناحية العملية الى أكثر من ذلك حينما راح يطالب الاتحاد السوفيتى عام ١٩٦٦ بارسال قواته الى فيتنام لمساندة الثوار الفيتناميين ضد الولايات المتحدة الأمريكية ، حتى لو أدى هذا الى قيام الحرب العالمية الثالثة ٠

كذلك فقد كتب سـارتر فى تقـــديمه لكتاب فرانز فانون الشهير « الملعونون فى الأرض Les damnes de le terre » ، مؤيدا ما ذهب اليه فانون من أن العنف هو أداة للتطهير الروحي ، ويؤكدُ سارتر أن أعمـال العنف التى يمارسها الوطنيون هى طريقهم الى تطهير وجدانهم ، وأن طرد المستعمرين بقوة السلاح هو علاج لأرواحهم مما عانته وما تزال تعانيه

---

(١) يحسن بنا هنا ان نشير الى ان هوبز كان يتصور ان السعى الى السلام قانون طبيعى يحكم الحياة البشرية ، وأن هذا القانون هو الذى دفع البشر الى انهاء حالة الحرب الشاملة التى كانت تسود حياتهم قبل انشاء المجتمع ـ (المترجم) ٠

من وطأة الاحساس بالقهر ، والواقع أن سارتر فى هذا كله كان متسقا كل الاتساق مع المفهوم الذى طرحه فى مؤلفه « الوجود والعدم » والذى يفرض علينا كما رأينا أن نختار ما بين أن نكون ماسوكيين أو أن نكون ساديين ·

ويبقى فى ختام هذه الدراسة أن ننوه بالبنيان المتماسك لفلسفة سارتر التى ينتظمها نسق متكامل يفرض علينا نوعا من « الاختيار الوجودى » وهو اما أن نقبل فلسفته ككل ، أو أن نرفضها ككل !!

جون رولز
نظرية في العدل

بقلم : صمويل كورفيتز

على مدى عقدين ، وطوال الخمسينيات تقريبـــا ، ظل المشتغلون بالفلسفة يتابعون باهتمام شديد انجازات جون رولز ، وتطويره لنظريته التي كانت بذرتها الأولى مقالا نشره في احدى المجلات الفلسفية ، وسرعان ما لقي هذا المقال حجما كبيرا من المناقشات والتعليقات والمتابعـات في الوقت الذي كان فيه رولز يواصل تطويره لأفكاره الأساسية من خلال عدد آخر من المقالات والدراسات الى أن أصدر في عام ١٩٧٢ كتـابه الشهير « نظرية في العدل » (١) .

والواقع أن جون رولز كان اسما مجهولا خارج الأوساط الأكاديمية ، أو على وجه الدقة خارج دائرة قراء البحوث الفلسفية المتخصصة ، لكنه بعد صدور « نظرية في العدل » أصـــبح واحدا من ألمع أعلام الفلسفة المعاصرة لدى جماهير المثقفين في معظم أنحاء العالم . فلقد تبارى الأساتذة البارزون في ميدان الفلسفة الخلقية والسياسة في الاحتفاء بهذا الكتاب واعتبـاره حدثا فريدا من نوعه . وكان من بين هؤلاء الأســاتذة أعلام اشتهروا بقدراتهـم النقدية المتعمقة من أمثـــال ســتيوارت هامبشاير Stuart Hampshire ، ج وارنوك G. J. Warnock ومارشال كوهين Marshal Cohen ممن وصفوا هذا الكتاب بأنه « تحفة فريدة » أو أنه « اسهام لا نظير له في ميدان الفلسفة السياسية أو أنه » رفض لتلك

---

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٧١ وليس عام ١٩٧٢ كما يذكر صمويل كورفيتز . راجع في هذا كتابنا فلسفة العدل الاجتماعي الذي سلف الاشارة اليه - (المترجم)

المقولة التي تنعى على الفلسفة التحليلية عجزها عن طرح أى محتوى أو أى مضمون فى مجال فلسفة الأخلاق والسياسة ، وأنه بما قدمه من انجازات يمثل أبلغ رد عليها ، بل انهم مضوا الى أكثر من ذلك حين ربطوا بين هذا الكتاب وبين الأعمال الخالدة لأفلاطون وجون ستيوارت مل وايمانويل كانط ، وفضلا عن ذلك فقد اختير هذا الكتاب فى باب عرض الكتب الجديدة بمجلة نيويورك تايمز كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام ١٩٧٢ باعتبار أن التطبيقات العملية لأفكار هذا الكتاب قد تؤدى الى تغيير مجرى الحياة السياسية ، وعلى هذا فسوف نركز بشكل أساسى على هذا الكتاب فى تناولنا لفلسفة جون رولز ، عارضين للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ، وشارحين أهدافه ومنهجه ونتائجه ، وموضحين أهم نقاطه المثيرة .

غير أننا نرى لزاما علينا منذ البداية أن ننبه القارىء الى أننا لا نستهدف القيام بتقييم نهائى شامل للكتاب . فمثل هذا الهدف سابق لأوانه ، خاصة وأن هذا الكتاب لن يفهم بشكل كاف قبل مضى سنوات عديدة ، بل لعله سوف يظل منارا لشتى التأويلات والتفسيرات شأنه فى ذلك شأن الأعمال الكلاسيكية التى مازالت يختلف حولها جيلا بعد جيل ، وعلى الرغم من أننا سوف نلقى الأضواء على الملامح الرئيسيه لـ « نظرية فى العدل » فلسنا نزعم مع هذا بأننا سوف نغطى كل موضوعاته ولو بشكل سطحى لأن الكتاب يتألف من سبعة وثمانين مبحثا ، يصل معظمها الى ما يوازى دراسة كاملة صغيرة الحجم ، وهذه المباحث السبعة والثمانون لا تدور فقط حول النظرية التى يطورها رولز ولكنها تدور حول العديد من الموضوعات التى يتشعب اليها تحت عناوين مختلفة مثل « المتعصبون والتسامح » ، « مفهوم العدل فى الاقتصاد السياسى » ، « مشكلة العدل بين الأجيال » ، « واجب الالتزام بطاعة القوانين غير العادلة » ، « احترام الذات والتفوق والاحساس بالخزى » ، « مفهوم المجتمع المنظم تنظيما جيدا » ، « مبادىء السيكولوجيا الأخلاقيه » ، « فكرة النقابات » .

ان الهدف الأساسى الذى يستهدفه كتاب « نظرية فى العدل » هو تقديم أساس نظرى متماسك لمفهوم العدل . أساس يمكن طرحه كبديل لما يقدمه لنا مذهب المنفعة العامة ، هذا المذهب الذى ما يزال قائما منذ أن قال به جيرمى بنتام الى الآن .

وعلى هذا نرى لزاما علينا قبل أن نتعرف على أهمية كتاب رولز أن

نعرض أولا لوجهة النظر المنفعية التي يقف كتـاب رولز موقف المعارضة منها ، وفي هذا المجال يلاحظ أن الارهاصات الأولى لمذهب المنفعة العامة تمثلت في بعض كتابات دافيد هيوم ، ثم قام جيرمي بنتام بتطويرها بعد ذلك بشكل مسهب ومستفيض بحيث أصبحت هي المحور الأســاسي لانجازاته ، ومع هذا فان أبرز تعبير عن هـذا المذهب يتمثل في كتاب جون ستيوارت مل « مذهب المنفعة العامة » Utilitarianism وكذلك في كتـابه « نسق في المنطق » System of Logic حيث يسجل أنه « لابد أن يكون هناك ثمة معيار نميز به بين الخير والشر ، بين المطلق والنسبي ، بين الغايات والوسائل ، وأيا ما كان هذا المعيار فلن يكون الا معيارا واحدا » وهنا ينتقل مل الى الافصاح عن طبيعة هذا المعيـار الواحد ، حيث يقرر أن « هذا المعيار العام الذي ينبغي أن تجري وفقا له سائر قواعد السلوك العملي ، والذي يعتبر محكا لصوابها جميعا هو مدى ما يتولد من السعادة للجنس البشري » .

وفي كتاب « المنفعة العامة » يحاول مل أن يشرح هذه الوجهـة من النظر ، ومن خلال هذه المحاولة لدعم وجهة نظره وتعزيزها قدم أعظم انجازاته في مجال الفلسفة الأخلاقية ، الى حد أن تأثيره ما يزال الى اليوم من أقوى التأثيرات على مسار فلسفة الأخلاق ان لم يكن أقواها جميعا .

لقد حمل الكثيرون من فلاسفة الأخلاق بعد مل لواء مذهب المنفعة العامة ، وراحوا ينادون بما نادى به روادها الأوائل من أنه ينبغي على كل انسان أن يراعى في كل فعل من أفعاله أن يكون هذا الفعل منتجا لأكبر قدر من السعادة بالنسبة لسائر الذين يمكن أن تنسحب عليهم آثاره ، وحين يفاضل الانسان الانسان بين فعل وفعل فما عليه الا أن يختـار الفعل الذي يجلب خيرا أكثر لعدد أكثر من الناس ، ولقد كان في دعوتهم هذه شيء كبير من القوة ، فالحق أنه يصعب على المرء أن يتصـور كيف لا يكون مثل هذا النمط من الأفعـال هو النمط الصائب ، وصحيح أنه كثيرا ما وجهت بعض الانتقادات الى مذهب المنفعة العـامة ، لكن أنصار هذا المذهب كانوا دائما يحاولون الرد على هذا الانتقادات من داخـل المذهب ذاته لا بالعدول عنه الى مذهب آخر ، وظلوا رغم تلك الانتقادات على ولائهم لشعارهم الشهير ألا وهو « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

وفي الوقت الذي استمر فيه الجدل قائما ما بين أنصـار المنفعة العامة وبين خصومها حول مدى كفائتها كمذهب أخـلاقي ، كان تأثيرها

متصلا ومتصاعدا فى مجال التشريع ، وقد لعب جون ستيوارت مل نفسه دورا كبيرا فى هذا المجال ، لا باعتباره مفكرا أو مواطنا فحسب ولكن باعتباره عضوا نشطا فى البرلمان . والواقع اننا اذا نظرنا الى التراث التشريعى الذى تراكم عبر العديد من أجيال البرلمانات الليبرالية فى العالم الانجلو أمريكى لتبين لنا أن الايمان بالرفاهية الاجتماعية هو السمة الأساسية التى تميز النشاط التشريعى فى هذه البرلمانات ، وهو ما يعد حصادا مباشرا للايمان بمذهب المنفعة العامة فى مجال التشريع .

فاذا عدنا الى الاعتراضات التى يثيرها خصوم مذهب المنفعة العامة لوجدنا أنها تنصب على أكثر من جانب من جوانب هذا المذهب ، فهناك أولا جانب الاتساق المنطقى حيث نجد أن الأفعال التى يترتب عليها أكبر قدر من المنفعة قد تتعارض مع تلك تشمل بمنفعتها عددا أكبر من الناس ، وبذلك ينطوى هذا المذهب على تناقض مع نفسه حين يدعو الى أكبر قدر من المنفعة وأكبر عدد من الناس فى الوقت ذاته ، ثم هناك الجانب المتعلق بقياس المنفعة وعما اذا كانت المنفعة ظاهرة قابلة للقياس فعلا ، وهناك ما يتعلق بامكانية المقارنة بين منفعة وأخرى وهو ما يفترض امكان التعبير الكمى عن قيمة كل من المنفعتين ، ثم هناك ذلك النوع من المنفعة الذى يتحقق لدى بعض الأشخاص على حساب الآخرين أو على حساب الأجيال القادمة ، أو حتى على حساب الكائنات الحية الأخرى التى تتمتع بقدر معين من الحس والشعور .

تلك كلها جوانب من النقد الذى كثيرا ما أثاره خصوم المنفعة العامة ، غير أن أقوى جوانب النقد وأكثرها تحديا لهذا المذهب ما يتمثل فى التعارض بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدل حيث يؤدى الأخذ بالمنفعة فى كثير من الحالات الى تبرير الظلم (١) .

ومع هذا نجد أن جون ستيوارت يرفض هذا التعارض المزعوم بين المنفعة والعدل بل ان العدل لا تفسير له الا بالنظر الى المبادىء المنفعية ،

---

(١) لتوضيح هذه الفكرة نطرح المثال التالى : هب أن هناك عددا من الجرحى أو المرضى فى مستشفى معين ، وأن امكانيات العلاج والدواء لا تكفى الا لعدد معين من هؤلاء بحيث يتعين المفاضلة بين الحالات المتقدمة للعلاج والتضحية ببعضها ، والسؤال الآن أى المتقدمين هم الذين سيتم التضحية بهم وتركهم بدون علاج والتفرغ لبقية الحالات ؟! طبقا لمذهب المنفعة العامة فانه يتعين علاج أولئك الأفراد الذين هم أكثر نفعا للمجتمع أو الذين يتوقع منهم أن يكونوا كذلك ، ومن الواضح أن مثل هذا القرار الذى يتسق مع مقتضيات المنفعة انما يتضمن ظلما صارخا بالنسبة للذين تم اهمالهم .

وهو يسجل هذا بوضوح في الفصل الخامس من كتاب « المنفعة العامة » حيث يقرر أنه « اذا كان من الواجب على المجتمع أن يدافع عن حق شخص معين فى شيء ما ، واذا ما اعترض شخص على هذا وتساءل لماذا يتعين على المجتمع أن يدافع عن هذا الحق ، فاننى لا أجد اجابة أرد بها على المعترض سوى أن أقول له : ان هذا هو ما تفرضه اعتبارات المنفعة العامة » .

ويمضى جون ستيوارت مل مدافعا عن فكرته فى أن العدل مشتق من المنفعة وليس مبدأ قائما بذاته فيقول : « اذا لم يكن التحليل السابق صحيحا . واذا كان العدل مبدأ قائما بذاته ومستقلا تمام الاستقلال عن المنفعة ، مبدأ يمكن للانسان أن يصل اليه عن طريق التأمل الدخلى ، فان من الصعوبة بمكان فى هذه الحالة أن نتعرف على أسباب غموض هذه الموعظة الداخلية ، ومن الصعوبة أيضا بمكان أن نفسر لماذا يعتبر نفس الفعل عادلا مرة ، وغير عادل مرة أخرى ، طبقا لتغير السياق الذى يرد فيه » .

ومع هذا فان هذه الحجج التى أثارها مل لم تكن لتبدو حججا مقنعة فى نظر أولئك الذين يرفضون وجهة نظره فى أن الحدس الداخلى عاجز عن طرح أساس نظرى صلب لمفهوم العدل ، بحيث يصلح لأن يكون بديلا لمبادىء المنفعة العامة ، بل والأكثر من ذلك فهم يرون أن مذهب المنفعة العامة هو مذهب لا يمكن الدفاع عنه من حيث أنه يغتفر ، أو بالاحرى يمكن أن يغتفر حالات معينة من الظلم ، لا شك فى أنها ظلم صارخ ، وعلى سبيل المثال فان من الجائز جدا أن نتصور أن رفاهة الأغلبية مترتبة على استعباد الأقلية وتسخيرها من أجل تحقيق هذه الرفاهة ، اننا فى هذا المثال ازاء « أكبر قدر من الرفاهة يتمتع بها أكبر عدد من الناس » ؛ وهكذا يتحقق معيار « المنفعة » ويختل معيار « العدل » ، ويمضى خصوم مذهب المنفعة فيطرحون أمثلة أخرى لمظاهر من السلوك اللا أخلاقى التى يمكن أن يسكت عنها أو يسمح بها هذا المذهب ومن قبيلها : الحنث بالوعود ، أو عقاب الابرياء ، أو انكار حقوق الأقليات فى حين ينبرى أنصار المنفعة فيعيدون صياغة مذهبهم على نحو يجعله يبدو رافضا لهذه الأفعال ، وهكذا ينحصر النقاش فى دائرة معينة وهى مدى كفاية المنفعة العامة كمذهب قادر على الدفاع عن قيم اخلاقية معينة كالعدل وحقوق الانسان ، دون أن يتجاوز هذه الدائرة الى مقارنة المنفعة العامة بالمذاهب الاخلاقية الأخرى ، اذ يظل هذا المذهب متفوقا على سائر المذاهب الاخلاقية المنافسة ، تلك التى لم يستطع أى منها أن يطور نفسه الى الحد الذى يجعله صالحا لأن يكون هو البديل .

أما الآن فقد تغيرت طبيعة هذه المناقشة بعد ظهور نظرية رولز التى لا تعد هجوما على مذهب المنفعة العامة فحسب ، ولكنها تطرح نفسهـا كبديل قوى له • وهكذا أصبح لزاما على أنصار المنفعة العامة الا يكتفوا بالرد على الانتقادات الموجهة اليهم ، بل أن يبرهنوا على أن مذهبهم هو الأجدر بالبقاء في مواجهة هذه الوجهة الجديدة من النظر ، ومن هنا يمكن القول بأن رولز لم يقدم اضافة فريدة الى الفلسفة الخلقية فحسب ، ولكنه أحدث انعطافا فى مسارها •

ولما كان رولز قد أنجز انجازه هذا من خلال تناوله لمبادىء العدل واعتبارها أساس النظام الاجتماعى ، لهذا يمكن القول أيضا بأن انجازه هذا يعد فى نفس الوقت علامة بارزة من معالم الفلسفة السياسية •

ان رولز يبدأ بأن يقرر أن العدل هو الفضيلة الأولى التى يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية ، وهو من ثم يحاول التوصل الى مبادىء للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها ، وفى غمار محاولته يطـــرح نظريته التى هى احياء لنظرية العقد الاجتماعى عند هوبز ولوك وروسو وقد امتزجت بالطابع العقلانى عند كانط ، ولما كان العدل فيما يتصور رولز هو أساس الهيكل الاجتماعى ، لهذا وجب أن تكون سائر الاجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضي به مبادىء العدل •

ويلاحظ أن رولز لا يعمد كما عمد الحـــدسيون الى الارتكان الى حاسته الحدسية لكى يتعرف على ما هو عادل أو غير عادل فى كل حالة على حدة ، غير أن هذا لا يعنى أنه يرفض مشروعية الأحكام الحدسية فى مجال العدل ، بل على العكس من ذلك فهو يعدها قرينة على امتلاكنا نوعا من الحس بما هو عدل ، لكنها قرينة لا تغنى عن النظرية ، ولا تغنى عن بناء تصور نسقى يفسر لنا لماذا كان احساسنا بما هو عدل على الصورة التى هو عليها •

ان أول المجالات التى ينصرف اليها العدل هو توزيع الطيبات حيث يقصد بالطيبات معنى واسع يشمل كل ما يمكن أن تصبو اليه نفس الانسان من المال والجاه والحرية والفرص بل واحترام الذات ، وان توزيع مثل هذه الطيبات فى مجتمع عادل يعتمد على مبادىء العدل المعمول بها ضمن نسق متكامل من الحقوق والقوانين والاجراءات والأوضاع التى يتألف منها المجتمع باعتباره كيانا سياسيا فاعلا ، وعلى هذا فاذا كان المجتمع مرتكزا على مبادىء المنفعة العامة فسوف يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهية لأوسع قاعدة ممكنة من المواطنين باعتبار أن هذا هو الخير الاجتماعى الأقصى ، أما اذا كان المجتمع مرتكزا على مذهب الكمال فسوف

يستهدف تنمية ورعاية المتفوقين من أبنائه ، وسوف يتقاضى مثل هذا المجتمع عن استغلال أغلبية أبنائه ، بل ربما سيعمل على تكريس الاستغلال من أجل مصلحة المتميزين والمتفوقين ، أولئك الذين يتجلى فيهم ما تطمح اليه الانسانية .

ان ما يرمى اليه رولز هو بناء نظرية تتفق نتائجها مع معتقد تنا العامة بما هو عدل وما هو غير عدل ، وأن يجعل من هذه النظرية نسقا يقف ازاء ما يقول به مذهب المنفعة العامة ، وان يرتب عليه فى الوقت ذاته نتائج عملية تصلح أن تكون اطارا لحياتنا الاجتماعية . وموجهــا سياستنا الاقتصادية .

ان هذه النتائج تختلف فى بعض جوانبها عن مأثورات الديموقراطية الليبرالية ، تلك المأثورات التى تعكس بشكل واضح ما يدعو اليه مذهب المنفعة العامة ، كما تختلف كذلك عن الرأسمالية التقليدية المحافظة القائمة على حرية المشروعات ، تلك التى تعكس فى بعض الحالات ايمانا بمذهب الكمال الاخلاقى كما تعكس فى حالات أخرى ايمانا بالداروينية الاجتماعية . والواقع أن رولز يطرح من خلال نظريته رؤية جديدة لما ينبغى أن يكون عليه التنظيم الاجتماعى ، وهنا يكمن الجانب الأكبر من أهميته .

وقد عمد رولز — وهو يطور نظريته — الى طرح المحددات الأساسية لطبيعة الشخصية الانسانية فى تصوره ، ولم يكن هذا بالأمر الشاق . اذ أنه كان يركز على بضعة نقاط أساسية يدعونا الى التسليم بهـا كمقدمات مناسبة ، تلك هى أن لكل انسان أهدافا ، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فان تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه رولز « الخيرات الأولية » Primary goods ، وان اشباع الحاجات الانسانية يعتمد فى جانب منه على انخراط الانسان فى النشاط الاجتماعى مع الآخرين .

بعد هذا يدعونا رولز الى أن نتصور مجموعة من الأشخاص وقــد اجتمعوا لكى يتفاوضوا فيما بينهم بغية الوصول الى مبادىء العدل التى سوف تحكم نشاطهم مستقبلا ، مع ملاحظة أنهم يتفاوضون فى ظــل شروط وضوابط معينة ، منها أن هذه المفاوضات تجرى دون ضغط أو اكراه واقع على أى أحد منهم ، ومنها أنهم يدركــون أن المبادىء التى سيتوصلون اليها سوف تكون ملزمة لهم . وفى هذا المجال ينبهنا رولز الى أن هذه المفاوضات التى يتحدث عنها لا تستند الى أى أساس تاريخى ولكنها وسيلة يتوسل بها الى اكتشاف المبادىء التى يستهدف طرحها ،

وبعبارة أخرى فان هذه المفاوضات ما هي الا محض فروض تصوريـــه خالصة . ويمضى رولز فى ايراد باقى الشروط والضوابط التي تجرى فى ظلها هذه المفاوضات الافتراضية ، فالمتفاوضون يتسمون بالعقلانية ؛ كما أن كل واحد منهم يتمتع بثقافة متعمقة في كافة المجالات من علم النفس والاقتصاد والاجتماع الى الفلسفة والرياضيات ... الخ .

كذلك فان لكل منهم خطة عقلانية لحياته بمعنى أن له أهدافا محددة هي التي يقرر في ضوئها أنجح الوسائل لتحقيقها ، وبالتالى فهو قادر على تحديد ما الذى يعد فى مصلحته وما الذى لا يعد كذلك . وبالاضافة الى ذلك فان كلا منهم معنى بتحقيق مصالحه الخاصة الى أقصى حد ممكن دون أن تعنيه فى قليل أو كثير مصلحة باقى المتفاوضين ، انه غير معنى على الاطلاق بعرقلة أهدافهم أو دفعها قدما الى الامام ، وبعبارة أخرى فان كل واحد لا يشعر بالتعاطف مع الآخرين فى الوقت الذى لا يشعر فيه ازاءهم بالحسد أو الضغينة ، وباختصار فان دائرة اهتمامه محصورة فى أهدافه هو فحسب .

والى هنا يبدو المشهد مألوفا ، انه صورة أخرى لنفس المشهد الذى عرضته من قبل نظريات العقد الاجتماعي ، فهؤلاء الأشخاص المتفاوضون فى نظرية رولز كان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ومن جوانب شتى أولئك البشر الذين يعيشون حالة الطبيعة بما تنطوى عليه من حرب وفوضى واضطراب والذين اجبرتهم هذه الظروف على التعاقد لانشـاء مجتمـع سياسى على النحو الذى صوره لنا فلاسفة العقد الاجتماعى . الى هنا والمشهد يبدو مألوفا تماما ولا يكاد يضيف شيئا يذكر الى نظرية العقـد الاجتماعى ، غير أن رولز يطرح بعدا جديدا يتمثل فيما أطلق عليه حجاب الجهالة Veil of ignorance حيث نجد أن كل شخص من الأشخاص المتفاوضين وان تمتع بالمعرفة الواسعة المتعمقة فى سائر المجالات الا أنه يجهل كل شيء عن نفسه ، وهكذا فان كل واحد وان كان ملما الماما متعمقا كما أسلفنا بقوانين الفيزياء وعلم الاقتصاد والنظريات الاجتماعية والنفسية ... الخ الا أنه لا يعرف اسمه وعمره وجنسيته والحقبـــة التاريخية التى يعيش فيها وهو كذلك لا يعرف شيئا عن قدراته العقلية أو البدنية ، فكل ما يعرفه عن نفسه أنه انسان بغض النظر عن الاسم أو اللون أو العقيدة أو الجنس أو أى شيء آخر من محددات الشخصية الفردية ، وهو يعرف كذلك بمقتضى معلوماته العامة أنه باعتباره انسانا فلا بد أن تكون له أهداف لكنه لا يعلم على وجه التحديد ما هى هـذه الأهداف !!

ان الهدف الذى توخاه رولز من اضافته لهذا البعد الجديد المتمثل فى حجاب الجهالة هو ضمان الحيدة التامة لعملية التفاوض والحيلولة دون أن يحاول احد المتفاوضين أن يتحيز الى أوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه « مبادىء يطرحها على الآخرين . فمادام كل متفاوض لا يعلم شيئا عن أوضاعه الخاصة فانه لن يستطيع أن يطرح مبادىء متحيزة الى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين خشية ألا يكون هو من بين المستفيدين عندما يماط عنه حجاب الجهالة ويتبين له أن هذه الأوضاع لا تنطبق عليه .

ان هذا الموقف الذى يجد المفاوضون أنفسهم فيه هو ما يطلق عليه رولز اسم « الموقف الأصلى The original position » حيث تلتقى كما رأينا مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص ، وحيث يسعى كل واحد الى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه وملامح الآخرين ، وفى ظل هذا الوضع لا مناص لكل منهم من أن يحاول التماس تلك المبادىء التى لا تحابى انسانا على حساب آخر والتى يمكن أن يستفيد منها أى انسان أيا كان ، ومن ناحية أخرى فان كلا منهم وبحكم عقلانيته سوف يحتاط للمستقبل حينما يماط عنه اللثام ويتبين حقيقة أوضاعه والتى قد تكون هى أسوأ الأوضاع ، وعلى هذا فان المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادىء المطروحة وعدم تحيزها فانهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن نأخذ هذه المبادىء بعين الاعتبار وضع ذوى الميزات الأدنى فى المجتمع .

وبطبيعة الحال فان للمتفاوضين مطلق الحرية فى أن يستعرضوا سائر مبادىء العدل التى عرفها تاريخ الفكر السياسى ليختاروا من بينها أو من خارجها ما يتناسب مع الظروف والضوابط التى يتفاوضون فى ظلها ، فبوسعهم مثلا أن ينظروا الى وجهة نظر تراسيماخوس فى جمهورية أفلاطون التى تقول بأن العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازا. وبوسعهم كذلك أن يضعوا نصب أعينهم وجهة نظر نيتشه التى ترى أن الخير يكمن فى الرقى بالجنس البشرى ، كما أن بوسعهم أن يضعوا فى حسبانهم تلك الوجهة من النظر التى ترى أن قوام العدل هو الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها ، وبعبارة أخرى فان قوانين العدل هى قوانين الطبيعة ، ومع هذا فانهم سوف يرفضون كل هذه الوجهات من النظر فيما يؤكد رولز ، ذلك أن أيا منهم لن يقبل أية مبادىء تحابى الأقوياء أو المتفوقين لأنها لن تكون فى مصلحته اذا ما أميط عنه الحجاب واكتشف أنه من الضعفاء أو المتخلفين ، ان كل واحد سوف يرفضها على سبيل

القطع واليقين طالما أنه يسعى الى تحقيق مصلحته المستقبلة حتى وان كان في اللحظة الراهنة يجهل طبيعة ظروفه الشخصية ·

كذلك فانهم ربما يطرحون مذهب المنفعة العامة على بساط البحث ، غير أنهم سرعان ما سيرفضونه في رأى رولز ، ذلك أن هذا المذهب يسمح بقهر البعض من أجل الرفاهية العامة ، ولا يمكن لانسان يقبل مذهبا يجعله عرضة للقهر في يوم من الأيام من أجل المصلحة العامة أو غير المصلحة العامة طالما أن هذا الانسان بحكم الفرض هو شخص عقلاني يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة كما هي حال سائر أطراف الموقف الأصلي ·

وهكذا ، وبعد أن يرفض المتفاوضون سائر مبادىء العدل التي طرحتها وما اليها من الخيرات المعنوية ، وهي حقيقة يعلمها المتفاوضون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة التي سبق التنويه بها سوف يستعرض المتفاوضون من جديد سائر مبادىء التوزيع التي عرفها الفكر الاقتصادي والسياسي ، حيث سيرفضون أي مبدأ للتوزيع قائم على التحيز لحساب شريحة من المجتمع على حساب الشرائح الأخرى أيا ما كانت مبررات هذا التحيز ، كذلك فان كل واحد من المتفاوضين سوف يرفض الأخذ بمذهب المنفعة العامة كأساس للتوزيع ، ذلك أنه من الوارد جدا طبقا لهذا المذهب أن يحرم بعض الأفراد والشرائح من بعض الميزات أو أن يمنحوا أنصبة أقل اذا كان هذا الأمر سوف يترتب عليه المزيد من الرفاهية العامة للمجتمع ككل ، وعلى هذا فان المبدأ الوحيد الذي سيقبله المتفاوضون في هذا المجال هو ذلك الذي يقضي بالمساواة التامة في توزيع سائر السلع والخدمات والمزايا بمختلف أنواعها ، ومع هذا فانهم وبحكم عقلانيتهم سوف يفطنون الى أن هناك أنواعا مختلفة من التمييز في مجال التوزيع يمكن أن يستفيد منها الجميع وبوجه خاص ذوو الامتيازات الأدنى ، مثال ذلك أن تمنح طائرة خاصة لتنقلات الأطباء والجراحين المهرة ، وبهذا يتسنى لهم اذا ما استلزم الأمر أن يصلوا الى الأماكن النائية لاسعاف المصابين في الوقت المناسب ·

لا شك أن المتفاوضين سوف يوافقون على مثل هذا التمييز لأن كل واحد منهم وان كان لا يضمن أن يكون هو الطبيب الجراح عندما يماط حجاب الجهالة ويكتشف حقيقة توقعه الا أن هناك احتمالا – في أسوأ الحالات – لأن يستفيد من هذه الميزة التي منحت لسواه ، وذلك من خلال الاطمئنان النفسي الى سرعة اسعافه اذا ما استلزمت الظروف ذلك ، وعلى

هذا فان المبدأ الثاني من مبادىء التوزيع يمكن صياغته على النحو التالي : « ينبغي تنظيم سائر أوجه التمييز الاجتماعي والاقتصادى بحيث : —

(أ) أن تكون نافعة الى أقصى حد لذوى الامتيازات الدنيا .

الاتجاهات الأخلاقية والسياسية المتباينة ، سوف يتوصلون الى مبادىء معينة تفرضها بالضرورة ظروف تفاوضهم ، تلك الظروف التى تتسم كما رأينا بحرية التفاوض وتكافؤ قوى المتفاوضين وحيادهم التام نتيجة لجهلهم بظروفهم الشخصية ، وهى سمات من شأنها ان تلغى تماما أية فرصة لفرض مبادىء تعسفية من قبل أحد المتفاوضين على الآخرين ، لهذا فان رولز يطلق على المبادىء المشتقة من هذا الموقف اسم « العدل من حيث هو غياب للتعسف » "Justice as fairness" .

والآن ما هى تلك المبادىء التى سيتوصل اليها المتفاوضون فى ظل شروط الموقف الأصلى ؟

الاجابة على هذا السؤال فى رأى رولز هى أنهم سوف يتوصلون بالضرورة الى مبدأين اساسيين أولهما يتعلق بالحرية ، باعتبار أن الحريه هى اسمى الخيرات ، فهى وسيلتنا الى تحقيق أهدافنا أيا ما كانت طبيعه هذه الأهداف ، ومن ثم فان أطراف الموقف الأصلى سوف يحرصون حرصا شديدا على ضمان أكبر قدر ممكن من الحرية لكل شخص حتى يتمكن من تحقيق خطه حياته بغض النظر عن فحوى هذه الخطة ، وعلى هذا فان المبدأ الأول يمكن أن يجىء على النحو التالى : « لكل شخص الحق فى التمتع بأكبر قدر من الحرية » غير أن أكبر قدر من الحرية يمنح لشخص معين قد يتعارض مع حق شخص آخر فى أن يكون له كذلك أكبر قدر من الحرية . لهذا فان الصياغة الادق لهذا المبدأ ينبغى أن تجىء على النحو التالى . « لكل شخص حق متكافىء فى ذلك النسق الشامل من الحريات الأساسية المتكافئة وعلى نحو يتسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع .

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة المبدأ الأول المتعلق بتوزيع الحرية حتى يبدأوا فى صياغة المبدأ الثانى المتعلق بتوزيع الخيرات الأولية الاخرى ، وهو أمر طبيعى تفرضه ندرة هذه الخيرات ، فالعالم لا يتيح للبشر ما يكفى لاشباع حاجة كل انسان ، ولو كان الأمر كذلك ما ثارت مشكلة التوزيع اطلاقا ، لكن الواقع غير ذلك سواء فى مجال الخيرات المادية أو فى مجال الفرص والمزايا الاجتماعية .

(ب) أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للكافة فى ظل ظروف من الفرص المتكافئة .

ويمضي رولز في عرض الموقف التفاوضي فيقرر أن المتفاوضين بعد أن يصوغوا المبدأين السابقين قد يفطنون الى أن التمييز في الحرية قد يؤدي في حالات معينة الى تحقيق فوائد مادية لذوي الامتياز الأدنى من قبيل ما هو مسموح به في المبدأ الثاني ، ومع هذا فهو يشجب مثل هذا النوع من التمييز مقررا أن المتفاوضين سوف يعطون المبدأ الأول أولويه مطلقة في مواجهة المبدأ الثاني بحيث لا يجوز ايراد استثناء على المبدأ الأول أو تقييد لأحكامه التي تدور حول الحرية استهدافا لتحقيق أية مزايا مادية .

ان المبرر الوحيد لتقييد الحرية فيما يؤكد رولز هو الحرية ذاتها . بحيث لا يجوز تقييد حرية شخص الا اذا كان هذا يضمن تحقيق نسق أشمل من الحرية للجميع .

والواقع أن هذه الأولوية المطلقة التي يقررها رولز للمبدأ الأول ترتبط ارتباطا عضويا بنظريته في الخيرات الأولية . فمن بين سائر الخيرات الأولية نجد أن هناك نوعا منها يحتل مكانة خاصة لا يدانيه فيها نوع آخر ، ذلك النوع من الخيرات هو تقدير الانسان لذاته Self-esteem فاذا عدنا الى الحرية وجدنا أن أهميتها لا ترجع فحسب الى أنها هي التي تمكننا من تحقيق خطة حياتنا ولكنها ترجع في المقام الأول الى أنها التعبير العملي عن تقدير الذات الانسانية ، وعلى هذا فان أي واحد من المتفاوضين لا يستطيع أن يغامر بالموافقة على أي مبدأ ينتقص من حريته فينتقص بالتالي من قدرته على التعبير عن طبيعته البشرية باعتباره كائنا حرا ومن ثم ينتقص من تقديره لذاته .

وعلى هذا فان المبدأ الأول يمثل قيدا مطلقا يرد على تكوين المؤسسات وأوجه النشاط الاجماعي ، وفي حدود هذا القيد يمكن اعمال المبدأ الثاني الذي يسميه رولز بمبدأ التباين والذي يقضي كما رأينا بأن أوجه التباين (التمييز) في التوزيع لا تكون عادلة الا اذا أدت الى استفادة ذوي الامتياز الأدنى ، والواقع أن في نظرية رولز ما يحملنا على الاعتقاد بأن أوجه التباين المسموح بها سوف يترتب عليها منفعة شاملة لسائر مستويات المجتمع ، وليس بالنسبة لذوي الامتياز الأدنى وحدهم حيث نجد أنه يقرر أن « الاسهامات التي يسهم بها أولئك الأكثر تميزا سوف تنتشر آثارها الى أن تصل الى ذوي الامتياز الأدنى وهكذا سوف تستفيد منها بالتالي تلك الشرائح الواقعة في المنتصف » (١) غير أن ما يقرره

(١) العبارة الواردة بين الأقواس هي اقتباس المؤلف كورفينز من كتاب جون رولز « نظرية في العدل » .

رولز هنا ليس بذي أهمية قصوى لأن ما يحمل المتفاوضين فى الموقف الأصلى على قبول مبدأ التباين هو خوف كل منهم أن يكون هو من بين ذوى الامتياز الأدنى ، لا رغبتهم فى أن تعم الفـــائدة جميع مستويات المجتمع ٠

ان هذين المبدأين اللذين استقاهما رولز من الموقف الأصلى مضافا اليهما أولوية المبدأ الأول ازاء الثانى يمثلان جوهر نظرية رولز فى العدل مع ملاحظة أن رولز لا يطرح هذين المبدأين باعتبارهما حقائق مسلم بها لا تقبل الشك وبعبارة أخرى فهو لا يطرحهما باعتبارهما حقائق ذات طبيعة قبلية apriori ولكنه يطرحهما باعتبارهما مبادىء يمكن أن تكون مقبولة اذا ما قورنت بما تقضى به حواسنا الفطرية فى مجـال العدل ، ومن ناحية أخرى فهى مبادىء ينبغى أن تكون مقبولة اذا سلمنا بأن شروط الموقف الأصلى هى تلك الشروط الصالحـــة تماما لاشتقاق مبادىء للعدل ٠

ومن ناحية ثانية يلاحظ ان صلاحية الموقف الأصـــلى لا تقتصر فحسب على اشتقاق مبادىء للعدل ، اذ يمكن فى رأى رولز تصميم أكثر من موقف أصلى ، بحيث يصلح كل منها فى ظل شروط معينة لاشتقاق فضيلة بعينها من الفضائل الأخلاقية ، وهكذا فان نظرية الموقف الأصلى التى استخدمها رولز لاشتقاق مبادىء العدل هى جزء من نظرية أعم فى أسس الاختيار العقلانى ٠

والواقع أن التركيز الشديد من جانب رولز على الأسس العقلانية فى المفاضلة بين المبادىء المختلفة للتوصل الى تلك المبادىء التى يقبلها الانسان ويعتبرها ملزمة له ، انما هو أمر يذكرنا بالمنهج الكانطى فى التوصل الى « الأمر الأخلاقى المطلق Categorical imperative »
فالأمر المطلق عند كانط هو ذلك المبدأ الذى ينبع من طبيعة الانسان باعتباره كائنا عاقلا حر الارادة[4] ، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك ، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات ٠

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المجال أن من أهم الانتقادات التى كثيرا ما وجهت الى كانط فى هذا الخصوص هو أن الأمر المطلق الذى يقول به ويحدد خصائصه لا يوضح لنا على وجه التحديد ما هى المبادىء الفعلية التى تنطبق عليها هذه السمات والخصائص ، أى أن الأمر الكانطى المطلق يحدد لنا بعبارة أخرى ما الذى يتعين علينا فعله فى الواقع :

وهذا هو فى الحقيقة ما استطاع رولز أن ينجو منه ، فالموقف الأصلى

هو في جوهره مفهوم يوضح لنا على وجه التحديد ما هى تلك المبادىء التى يختارها أشخاص يتسمون بالعقلانية وحرية الارادة ، وهكذا ففى حين ان العقل الخالص عند كانط هو الذى يمدنا بالمبادىء الأخلاقية ، نجد أن هذه المبادىء ممثلة فى مبادىء العدل عند رولز يتم اشتقاقها من مقدمات معينة تتمثل في شروط الموقف الأصلى والتى تمتزج فيها عوامل عدة كالحقائق السيكلولوجية والتفاعل الاجتماعى في سياق من الندرة والمطالب المتنافسة ، وهكذا ينأى رولز عن الطابع العقلانى الخالص الذى اتسم به كانط فى الوقت الذى نظل فيه نظريته نردد فى أعماقها نفس النغمـــة الكانطية المميزة .

وبعد أن يفرغ رولز من ارساء مبدأيه السالفين مضافا اليهما أولويه الحرية ينتقل بعد ذلك الى كيفية اقامة التنظيم الاجتماعى فى ضوء هـــذه المبادىء باعتبارها الركيزة النظرية لأية مؤسسة عادلة ، وصحيح أن هذه المبادىء لا تحدد لنا تفصيلات النظام الاجتماعى لكنها تقدم لنا الاطـار العام الذى ينبغى أن ندور فى ظله سائر التفصيلات . فهى لا تحدد لنا مثلا حدود ملكية القطاع العام أو الخاص لادوات الانتاج لكنها تحدد لنا متى تكون هذه الملكية أيا ما كان شكلها مجافية لمبادىء العدل . كما يحدد لنا كذلك متى تقف المؤسسات الاجتماعية حائلا يعرقل تحقيق الأفراد لأهداف حياتهم ومتى تتحول الى قوة دافعة لهذه الأهداف .

ويلاحظ فى هذا المجال أن تقييم الانظمه الاجتماعية المختلفة يتم بطريقة موازية تماما للطريقة التى تم بها تقييم مبادىء العدل ، فما ان يفرغ المتفاوضون من اختيار مبادىء العدل والاتفاق عليها . حتى يبدأوا مرحلة جديدة من التفاوض حول النظام الاجتماعى الأمثل وهنا يرتفـــع حجاب الجهالة جزئيا وبالقدر الذى يمكنهم من صياغة الدستور وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين ، ذلك أن المعلومات العامة والمجردة لن تجدى فتيلا فى هذه الحالة . اذ لا بد لصياغة دستور أى نظام اجتماعى وسياسى أن يتاح قدر معين من المعلومات التى تتم الصياغة فى ضوئها كالظروف الطبيعية والموارد المتاحة ومستوى التقدم التكنولوجى والاقتصادى وطبيعة الثقافة السياسية السائدة وما الى ذلك . ومن ثم لا بد أن يرتفع حجاب الجهالة بحيث يكشف للمتفاوضين كافة المعلومات الضرورية عن المجتمع الذى يراد صياغة دستوره وان بقى مع ذلك قـدر من التعتيم يحجب عن المتفاوضين ماعدا ذلك من المعلومات . وهكـــذا سيبدأ المتفاوضون فى صياغة الدستور فى ضوء المبدأين السابقين وعلى نحو يضمن بالتالى أن تجىء سائر التشريعات متسقة مع أحكامهما .

وبطبيعة الحال فان هذا الدستور سوف يركز تركيزا أساسيا على ضمان حرية الفكر والضمير والحرية الشخصية والحقوق السياسية المتكافئة ٠

وبطبيعة الحال فان رولز لا يستهدف أن تتم صياغة الدساتير من الناحية الواقعية على هذا النحو ، لكنه يطرح مبدأيه فى العدل بحيث يمكننا أن نقيم أى دستور واقعى فى ضوء مدى اقترابه أو ابتعاده عنهما ٠

وما ان يفرغ المتفاوضون من صياغة الدستور حتى تبدأ مرحلة جديدة ، اذ يتحول المتفاوضون الى مشرعين ويبدأون فى سن القوانين ، واذا كانوا فى المرحلة السابقة قد صاغوا الدستور وهم مقيدون بمبدأى العدل ، فانهم فى هذه المرحلة يسنون القوانين وهم مقيدون بمبدأى العدل وبالدستور معا ، ومرة أخرى يرتفع حجاب الجهالة درجة أخرى ليكشف للمشاركين فى الموقف الأصلى معلومات جديدة عن المجتمع الذى يراد تنظيمه بما يشرعونه من قوانين وبالقدر اللازم لسن هذه القوانين ، مع ملاحظة أن البيانات الشخصية الخاصة بهم تظل مجهولة أيضا فى هذه المرحلة ضمانا لحيدتهم التامة أثناء العملية التشريعية ٠

كما يلاحظ أيضا فى هذه المرحلة أن المشاركين فى الموقف الأصلى سوف يركزون أساسا على المبدأ الثانى أو مبدأ التباين ، ويحرصون على أن تجىء التشريعات فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية متسقة مع ما يقضى به هذا المبدأ ، وبعبارة أخرى فانهم سيستهدفون بتشريعاتهم تلك تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية على نحو يصل بآمال ذوى الامتياز الأدنى الى الحد الاقصى ، وعلى هذا فسوف يتم استبعاد القوانين التى تحابى ذوى المكانة المتميزة باعتبارها قوانين غير عادلة الا اذا كانت هذه القوانين من شأنها أن يترتب عليها نفع معين يصل الى أقصاه بالنسبة لذوى الامتياز الأدنى ، وعلى هذا يمكننا أن نعد رولز واحدا من المؤمنين بالمساواة لكن ايمانه بالمساواة ليس ايمانا جامدا فهو يتنازل عن الدعوة الى المساواة بشروط معينة كما رأينا ، وبعبارة أخرى فهو يلجأ الى المساومة على تنازله عن المطالبة بالمساواة ، غير أنه لا يساوم لحساب الرفاهية العامة كما يفعل أنصار مذهب المنفعة العامة ، ولكنه يساوم لحساب ذوى الامتياز الأدنى كما أوضحنا ٠

كذلك يمكننا أن نعتبر رولز واحدا من أنصار اعادة التوزيع فهو لا يؤمن بأن وظيفة الحكومة تنحصر فى حفظ النظام الاجتماعى بل انها

تتعدى ذلك الى تحقيق العدل التوزيعي على نحو يراعى مصلحة الشرائح الأكثر عوزا والأشد احتياجا في المجتمع ·

ان رولز يدرك تماما أن هناك من الفروق والتباينات في المزايا الفرديه ما لا يمكن تقليله طالما أن الطبيعة لا تمنح كل انسان نفس المزايا الجسدية والعقلية التى تمنحها لسواه ، ورغم أنه لا يمكن الغاء هذه الفروق أو تحجيمها الا أنه يمكن تحجيم الآثار المترتبة عليها ، بحيث يمكن للأتعس حظا ممن لم تمنحهم الطبيعة قدرا كبيرا من المواهب والقدرات . أن يستفيدوا من انجازات الموهوبين والمتفوقين ، ولا شك أن هذه النظرة غريبة على المجتمعات المؤمنة بالاقتصاد الحر والقائمة على السماح للأفراد بحرية اقامة المشروعات ، وهي في الوقت ذاته غريبة على المجتمعات الشيوعية والاشتراكية تلك التى تلغي استقلال الفرد لحساب رفاهية المجتمع ·

ان الهدف الأول للنظام الاجتماعي هو تحقيق العدل وهو ما لا تكفله تلك التشريعات القائمة على مذهب المنفعة العامة بما تستهدفه من تحقيق أكبر قدر من السعادة للمجتمع ككل ، وهنا يسجل رولز لنظريته ميزتين واضحتين في مواجهة هذا المذهب ، وأولى هاتين الميزتين أن المبدأين المشتقين من نظريته يعكسان حدوسنا الفطرية بما هو عدل أكثر من أى مبدأ مشتق من مذهب المنفعة ، ومن ثم فان نظريته تتفوق من الناحية الأخلاقية على هذا المذهب ، أما الميزة الثانية فتتمثل في أن نظريته تطرح معيارا يسيرا واضحا للمقارنة بين النظم والمؤسسات المختلفة ، ذلك أنها لا تواجه تلك المشكلات التى كثيرا ما يواجهها مذهب المنفعة العامة حينما يتعرض للمفاضلة بين نظام وآخر أو بين سياسة وأخرى ، وعلى سبيل المثال اذا افترضنا أننا نقوم بالمفاضلة بين سياستين أ ، ب وأن السياسة (أ) يترتب عليها قدر من المنفعة لعدد من الأفراد أكثر من أولئك الذين يستفيدون من السياسة (ب) ومع هذا فان مقدار المنفعة التى يحصل عليها الفرد الواحد من المستفيدين بالسياسة (ب) أكبر بكثير من مقدار المنفعة التى يحصل عليها كل فرد من المستفيدين بالسياسة (أ) وهكذا ففى حين تشمل السياسة (أ) بمنفعتها عددا أكبر من الناس فان السياسة (ب) تحقق قدرا أكبر من المنفعة لكل واحد من المستفيدين بها وهكذا يتعارض معيار « العدد الأكبر » مع معيار « القدر الأكبر » رغم أن مذهب المنفعة العامة يقضى بضرورة الجمع بين هذين المعيارين ، أما بالنسبة لنظرية رولز فكل ما نحتاج اليه في هذه

الحالة أن ننظر الى آثار كل من السياستين أ ، ب وما يمكن أن يتحقق نتيجة لكل سياسة بالنسبة لذوى الامتياز الأول وفى ضوء هذا وحده يمكن لنا أن نفاضل بينهما .

ولئن كانت نظرية رولز قد أفلتت من الصعوبات التي يواجهها مذهب المنفعة العامة ، فان هذا لا يعنى أنها قد استطاعت أن تفلت من سهام النقد ، على العكس تماما اذ أنها تواجه العديد من الانتقادات التى تتزايد يوما بعد يوم (١) والتى يمكن اجمالها فى ثلاثة مستويات ، وأول هذه المستويات النقدية هو المتعلق بالموقف الأصلى وما ينطوى عليه من جهالة المتفاوضين بأوضاعهم والظروف التى يعيشون فيها ، ولعل أهم أمثلة الانتقادات فى هذا المستوى هو ما يراه الكثيرون من النقاد من أن هذا الحجاب الكثيف من الجهالة سوف يعجز المتفاوضين تماما عن التفاوض وبالتالى فسوف يعجزهم عن الوصول الى أية نتيجة أو اتخاذ أى قرار ، فاذا انتقلنا الى المستوى الثانى من مستويات النقد ، وهو الذى ينبنى على التسليم جدلا بامكان قيام المفاوضات فى ظل الشروط المطروحة ومع هذا فان الاعتراض يثور حول الطريقة التى تتم بها المفاوضات كما عرضها رولز ، ذلك أننا اذا سلمنا جدلا بامكان قيام المفاوضات فليس هناك ما يفرض اطلاقا – فيما يرى الكثيرون من نقاد رولز – أن يلتزم المتفاوضون جانب الحيطة وأن يتبع كل منهم ذلك المبدأ الذى يقضى عليه بأن يراعى أوضاع ذوى الامتياز الأدنى خشية أن يكون هو من بينهم عندما ينقشع عن عينيه حجاب الجهالة ويتعرف على حقيقة وضعه ، أجل ليس هناك ما يفرض اطلاقا على المتفاوضين أن يلتزموا هذا المبدأ ، بل لعلهم سوف يلتزمون باستراتيجيات أخرى تدعو الى قدر من المغامرة أو الى مزيج من المغامرة والحيطة ، ومتى التزموا هذه الاستراتيجيات الجديدة فان النتائج التى سيتوصلون اليها ستختلف بالقطع عن مبدأى العدل الرولزيين اللذين تم التوصل اليهما من خلال استراتيجية الحيطة والأمان .

فاذا ما انتقلنا الى المستوى الثالث من مستويات النقد وسلمنا جدلا – كما يقول نقاد هذا المستوى – بشروط الموقف الأصلى ، وسلمنا كذلك بالاستراتيجية التى التزمها المتفاوضون كما عرضها رولز ، ثم سلمنا كذلك جدلا بأن هذين المبدأين هما اللذان سيتوصل اليهما المتفاوضون بالضرورة ، اذا سلمنا بكل ذلك ؛ يظل مع هذا كله قدر من الشك فى أن

---

(١) للتعرف على مزيد من الانتقادات ، انظر كتابنا « فلسفة العدل الاجتماعى » اللى سلفت الاشارة اليه ، ص ١٤٤ وما بعدها .

هذين المبدأين يتطابقان فعلا مع احساسنا الفطرى بما هو عدل ، ذلك أن الكثيرين من البشر لا يشعرون في قرارة أنفسهم أن العمل لمصلحة الأدنى نوع من العدل ، وأن عكس ذلك نوع من الظلم بالضرورة ، ان مثل هذا الأمر يظل مجرد وجهة ونظر تقبل الأخذ والرد ولا ترقى بأية حال من الأحوال الى تلك العقائد الراسخة في أعماقنا حول ما هو عدل وظلم . ومن قبيلها مثلا أن توقيع العقاب على البرىء ظلم وأن توقيعه على الآثم عدل .

والواقع أن رولز يعى تماما أهمية هذه الأوجه من الاعتراض والنقد بل إن مؤلفه « نظرية فى العدل » ما هو فى حقيقة أمره الا محاولة للرد على جانب كبير من الاعتراضات التى أثيرت بعد نشره عام ١٩٥٨ لمقاله الشهير « العدل باعتباره تجردا من التعسف » ، هذا المقال الذى يعد البداية الأولى لهذه النظرية والتى قام بتطويرها بعد ذلك عبر عدد من المقالات والدراسات الى أن أصدر عام ١٩٧٢ مؤلفه الضخم « نظرية فى العدل » ، ولئن كان هذا المؤلف ما يزال يثير ما يثيره من أوجه النقد والاعتراض كما رأينا ، وأيا ما كان نصيب هذه الاعتراضات من الصواب ، فانه يبقى لرولز أنه قد طرح لأول مرة منهجا جديدا وجريئا فى تناول المشكلات الاخلاقية والسياسية ويبقى له رغم كل شىء أن مؤلفه هذا هو واحد من الابداعات الخلاقة على مدى تاريخ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بأسرها .

●●●

الفهرس

الموضـــوع	الصفحة
ـ مقدمة الترجمة العربية	
الفلسفة السـياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير . . .	٥
ـ مقدمة المؤلف	١٣
ـ ماركيوز	
نقد الحضارة البورجوازية بقلم . دافيد كتلر	١٨
ـ ف ٠أ٠ هايك	
الحرية من أجل التقدم بقلم أنتونى دى كرسـينى	٣٥
ـ ليوشتراوس	
وصحوة الفلسفة السياســـية بقلم يوجين ف . ميللر . . .	٤٨
ـ كارل بوبر	
بقلم انطونى كوينتون	٧٠
ـ جان بول سارتر	
الانسان ذلك الوحيـــد فى عالم من العداوة بقـــلم موريس كرانســتون	٨٨
نظرية فى العدل بقلم : صمويل كورفيتر	١٠٩

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٥٩٦٨/١٩٩٦

I.S.B.N- 977 - 01 - 4841 -5

مكتبة الأسرة



بسعر رمزى جنيه واحد
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٦

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

